





Glauben und Wissen,
Speculation und exacte Wissenschaft.

Zur

Versöhnung des Zwiespalts

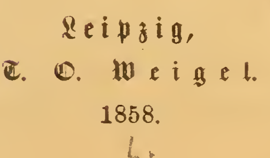
zwischen

Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie.

Von

Dr. Hermann Ulrici.





Leipzig,
T. O. Weigel.
1858.

Vorwort.

Die Philosophie hat Thatsachen zu ermitteln und deren Gesetze darzulegen: nur so weit sie dieß vermag, ist sie ein Wissen, wissenschaftliche Erkenntniß eines Objectiven. Mit dem Speculiren und Construiren ist es, heutzutage wenigstens, nicht mehr gethan. Dieses halb poetische Verfahren kann nur Geltung gewinnen, wo der dichterische Sinn und das ästhetische Interesse in einem Zeitalter dergestalt überwiegen, daß der nüchterne Verstand nicht zu Worte kommt, wo, wie in der letztvergangenen Entwickelungsperiode der deutschen Philosophie, die Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, einen Göthe, Schiller, Tieck zu Vorgängern und stillen Mitarbeitern hatten. —

Aber unter allen Thatsachen steht obenan die Thatsache des Wissens selbst, die Grundthatsache des Bewußtseyns, ohne die es schlechthin keine Thatsachen für uns gäbe. Sie hat die Philosophie vor Allem festzustellen, d. h. sie hat darzulegen, worauf das Bewußtseyn beruhe, wie unser Wissen zu Stande komme und worin die Bedingungen, Formen und Bildungsgesetze desselben bestehen. Nur auf diesem Wege

**

läßt sich ermitteln, was wir wissen und nicht wissen, woher unsre Gewißheit rührt und die Ungewißheit stammt, was Thatsache ist und nicht ist. Es ist widersinnig, sich auf Thatsachen berufen und Thatsachen feststellen zu wollen ohne zu wissen, was eine Thatsache ist. Es ist vergeblich, am Ausbau der Wissenschaft zu arbeiten, ohne sicher zu seyn, daß nicht mannichfache Täuschungen sich einnisten und der Bau in ein Labyrinth von Wahrheit und Dichtung, von objectiver Erkenntniß und subjectiver Einbildung sich auflöse.

Die Veröffentlichung der vorliegenden Schrift in einer Zeit allgemeiner Gleichgültigkeit gegen philosophische Fragen stützt sich auf die Hoffnung, daß es mir gelungen sey, einige Thatsachen neu zu ermitteln und resp. genügender festzustellen, welche geeignet seyn dürften, die Natur unsres Erkenntnißvermögens, den Grund des Bewußtseyns und den Begriff des Wissens aufzuhellen. Namentlich glaube ich klarer, als bisher geschehen, dargethan zu haben, worauf die mathematische Evidenz und der Anspruch der modernen Naturwissenschaft auf ein s. g. exactes Wissen beruhe, und wodurch sich dasselbe vom Wissen der Philosophie wie vom sittlichen und religiösen Glauben unterscheide. Insofern kann meine Abhandlung unter die Versuche einer neuen Erkenntnißtheorie subsumirt werden. Zugleich aber betrachte ich sie als den Vorläufer eines auf ihren Grundlagen zu errichtenden Systems der Metaphysik und Religionsphilosophie. Sie will wenigstens zugleich das Gebiet des Wissens und Glaubens genauer abgränzen, ihr Verhältniß und die Möglichkeit ihrer Versöhnung klarer darlegen, und so den Weg zu ebenen

suchen zu einer befriedigenderen Lösung der metaphysischen und religionsphilosophischen Probleme. Aus diesem Grunde geht sie auf eine nähere kritische Beleuchtung der von der modernen Naturwissenschaft aufgestellten Principien in Betreff der Begründung, Gewißheit und Evidenz derselben ein. —

Vielleicht finden sich in Deutschland doch noch Einige, die eine solche Schrift der Beachtung werth halten. In Frankreich, Belgien, Italien, England, scheint ein regeres philosophisches Interesse erwacht zu seyn. Man kennt dort länger die Wirkungen des Materialismus und Sensualismus mit seinen vielleicht nicht nothwendigen, aber thatsächlichen Consequenzen, dem Libertinismus und Atheismus, der Versunkenheit in Fleischeslust und Genußsucht, in ausschweifenden Luxus und rücksichtslosen Mammonsdienst, in revolutionäre Gleichmacherei und kriechenden Servilismus. Man fühlt dort deutlicher als bei uns, daß gegen dieses Gift aller Sittlichkeit und Religiosität die gewaltsame Wiederherstellung des Alten in Staat und Kirche, die „Umkehr der Wissenschaft" unter die Botmäßigkeit der alleinseligmachenden Glaubensformel, wie die Fesselung des weiterstrebenden Gedankens durch die Principien abgelebter Systeme, nur die Hülfe eines Quacksalbers gewährt, die statt eines Gegengifts nur neues Gift hinzufügt. In der That wird es Zeit, den Materialismus nicht mehr bloß wegmaßregeln oder wegignoriren und wegkritisiren zu wollen. Er ist bereits eine Macht geworden, die sich durch solche Mittel nicht mehr beseitigen läßt. Seine Grundlagen erscheinen zwar vor dem Richterstuhl einer streng wissenschaftlichen Be-

urtheilung schwach genug, um der Kritik zum Siege zu verhelfen; aber die Fundamente der ihm entgegengestellten Systeme dürften, bei Lichte besehen, nicht viel stärker seyn, und der Sieg einer bloß negativen Kritik ist zugleich eine Niederlage, weil sie nichts gewinnt und im bloßen Nichts sich nicht behaupten kann.

Die nachstehende Abhandlung bringt keine Kritik des Materialismus. Aber vielleicht gelingt es ihr, in positiver Entwickelung durch sorgfältiges Zusammentragen der einzelnen Steine ein Fundament, einen Stütz- und Standpunkt zu gewinnen, von dem aus einerseits zu ersehen ist, daß die materialistische Hypothese auf keine Weise den Anforderungen der Wissenschaft genügt, und auf dem andrerseits sich weiterbauen läßt, um allgemach zu einer befriedigenderen Beantwortung der wichtigen Fragen zu gelangen, deren gründlichere Erörterung angeregt zu haben und damit zugleich die Deutsche Speculation aus dem eitlen pantheistischen Traume von absoluter Wissenschaft und methodischer Vollendung aufgerüttelt zu haben, ein Verdienst des modernen Materialismus ist. —

Halle, im Februar 1858.

H. Ulrici.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube in seinen verschiedenen Formen.

Einleitung und Grundlegung.

Der Versuch, auf dem Wege philosophischer Forschung das Wesen der Religion und ihr Verhältniß zur Wissenschaft und Philosophie, Sittlichkeit und Kunst zu ergründen, bedarf keiner Rechtfertigung. Denn es ist allgemein anerkannt, daß das Problem noch nicht genügend gelöst ist, und gegenwärtig wiederum mehr als je die Geister verwirrt.*)

Ebenso wenig bedarf es eines Beweises, daß ein solcher Versuch von einer Erörterung der Begriffe Wissen und Glauben auszugehen hat. Der Inhalt der Religion, die Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, möge er als göttliche Offenbarung oder als Menschenwerk, als Resultat menschlicher Geistesentwickelung, oder Geistesverirrung gefaßt werden, setzt einen Vorrath von Verstellungen, Begriffen, Ideen voraus, ohne den die Offenbarung nicht aufgenommen, die Lehren der Religion nicht verstanden werden können. Wir müssen eine wenn auch noch so dunkle Vorstellung von Kraft und Ursache, von Wissen und Weisheit, von Gesetz und Pflicht, von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Liebe und Haß, 2c. bereits haben, wenn die Worte Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Güte, Liebe 2c. nicht ein leerer Schall seyn sollen. Wir müssen eine Vorstellung von Geist und Natur, Seele und Leib, Freiheit und Nothwendigkeit haben, wenn die Lehre der Religion von der geistigen Wesenheit Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele, einen Sinn für uns haben soll. Nicht nur die Wissenschaft, Theologie wie Philosophie, sondern schon das

*) Auch glaube ich das Ungenügende der bisherigen Lösungsversuche dargethan zu haben in mehreren Artikeln der von Fichte, Wirth und mir herausgegebenen Zeitschrift für Philos. 2c. Bd. XXIII., 1853, S. 102 ff. 240 ff. Bd. XXIV. S. 104 ff.

bloße Bestreben, sich über den Inhalt der Religion klar zu werden, fordert mithin die Beantwortung der Frage nach Ursprung, Werth und Bedeutung jener Begriffe und damit unsrer Vorstellungen und Begriffe überhaupt. Andrerseits ist es notorische Thatsache, daß alle Religion den Glauben an das Daseyn Gottes — welche Vorstellung auch immer mit diesem Namen verknüpft seyn möge — nicht bloß involvirt, sondern voraussetzt. Die Frage: woher dieser Glaube? fordert mithin die Beantwortung der andern Frage: woher unser Fürwahrhalten, unser Glauben und Wissen überhaupt?

Wohl aber bedarf es einer einleitenden Erörterung des Streitpunktes, ob der Mensch diese Fragen zu beantworten vermöge? Es bedarf einer Erwägung der Vorfrage jeder wissenschaftlichen Untersuchung: wodurch vermögen wir überhaupt Etwas zu ermitteln und festzustellen oder worauf beruht die Gewißheit von der Richtigkeit und Wahrheit unsrer Erkenntniß, unsrer Meinungen und Ueberzeugungen?

Man hat behauptet, jede Forschung nach der Natur unsers Erkenntnißvermögens trage einen sich selbst vernichtenden Widerspruch in sich. Denn sie setze das Erkenntnißvermögen, dessen Daseyn und Wesen sie erst untersuchen wolle, eben damit schon voraus, daß sie an diese Untersuchung gehe, da sich die Frage nur beantworten lasse, wenn wir unser geistiges Thun zu erkennen vermögen. Der Einwand ist vollkommen richtig: um auch nur behaupten zu können, daß wir des Erkennens und Wissens *nicht* fähig seyen, müssen wir immer implicite behaupten, daß wir unser eignes geistiges Thun und Wesen zu erkennen vermögen. Der Skeptiker von Profession, der an allem menschlichen Wissen und Erkennen zweifelt, muß doch angeben können, wie er zu seinen Zweifeln kommt und worauf sie sich stützen. Ist er nicht im Stande, Gründe vorzubringen, so ist sein Skepticismus ebenso willkührlich und unberechtigt, als der Dogmatismus, der ohne Gründe für wahr hält. Ja es zeigt sich, daß ich nicht *beliebig* zweifeln *kann*, ebenso wenig als beliebig für wahr halten. Denn der Zweifel ist immer nur das Resultat der *erkannten* Ungewißheit der Sache um die es sich handelt. Ohne diese Erkenntniß hebt der Zweifel sich selbst auf, weil er, wenn ihm die Ungewißheit selbst unerkannt und ungewiß ist, eben damit zur Gewißheit wird. Auch der principielle Skepticismus nimmt mithin *nothwendig* an, daß der Mensch wenigstens sein *eignes* geistiges Thun

und Wesen zu erkennen vermöge; — d. h. diese Annahme ist eine jener nothwendigen Voraussetzungen nicht nur der Philosophie, nicht nur alles Meinens, Glaubens, Wissens, sondern auch alles Zweifelns, Leugnens, Nichtwissens.

Allein die Beantwortung der Frage, ob und was wir zu erkennen vermögen, involvirt weiter, daß wir Rechenschaft zu geben im Stande seyen über die Entstehung unserer Vorstellungen als des Inhalts unseres Bewußtseyns und damit über Ursprung und Wesen des letzteren selbst. Denn nach gemeinem Sprachgebrauche bedeutet das Wort Erkennen nur ein Vorstellen, welches von dem Bewußtseyn begleitet ist, daß dem Vorgestellten (Objekte) ein reelles gegenständliches Seyn entspreche. Vermögen wir also nichts vom Ursprunge und Wesen unserer Vorstellungen und resp. unsers Bewußtseyns überhaupt auszusagen, so bleibt die obige Frage unbeantwortbar. Gegen die Möglichkeit dieser Erkenntniß erhebt sich wiederum derselbe Einwand in einer andern Form. Denn, sagt man, um über den Ursprung unsrer Vorstellungen oder unsers Bewußtseyns selbst etwas auszumachen, müßten wir aus unserm Bewußtseyn gleichsam heraustreten, in ein Bewußtseyn vor allem Bewußtseyn uns versetzen können, — was offenbar eine contradictio in adjecto sey. Der Einwand hat wiederum insofern Recht, als von selbst einleuchtet, daß wir von nichts wissen können das außerhalb unsers Bewußtseyns fällt, und mithin Alles und Jedes bereits Inhalt unsers Bewußtseyns geworden seyn muß, bevor von ihm die Rede seyn kann. Allein daraus folgt nur, daß es allerdings schlechthin unmöglich ist, die Entstehung unsers Bewußtseyns und seines Inhalts unmittelbar, durch Wahrnehmung oder Beobachtung zu erkennen. Keineswegs aber folgt, daß wir nicht im Stande seyen, mittelbar, durch Schlüsse und Folgerungen aus Thatsachen des Bewußtseyns etwas darüber auszumachen. So schließen wir z. B. mit Recht, daß unser Bewußtseyn auf einer Thätigkeit oder Bewegung beruhen müsse. Denn sonst könnte uns Etwas nicht erst zum Bewußtseyn kommen, sondern Alles müßte von jeher im Bewußtseyn vorhanden seyn und stets darin verbleiben. Wir schließen ferner, daß die sinnliche Empfindung eine der Bedingungen des Ursprungs unsres Bewußtseyns seyn müsse. Denn wir sehen, daß der Blindgeborene nichts von

der Farbe weiß, daß Kinder, die taub und blind geboren (wenn sie nicht auf höchst künstliche Weise erzogen und unterrichtet werden) überhaupt zu keinem menschlichen Bewußtseyn gelangen u. s. w. Auf solchen und andern ähnlichen, durch künstliche Experimente vervollständigten Schlüssen beruht Alles, was die Physiologie über die Beziehungen unsers Nervensystems zu unserm geistigen Leben festgestellt hat. Wir werden diese Schlüsse und Folgerungen im weiteren Verlaufe unserer Abhandlung erörtern, und des Näheren darlegen, daß wir auf diesem Wege in der That zu einer, wenn auch immerhin beschränkten Erkenntniß über die Entstehung unserer Vorstellungen und den Ursprung unseres Bewußtseyns zu gelangen ermögen.

Allein alles Schließen und Folgern gründet sich auf die logischen Gesetze unseres Denkens. Jener Schluß, daß unser Bewußtseyn auf einer Thätigkeit oder Bewegung beruhen müsse, hat nur Gültigkeit, wenn wir annehmen, daß Ruhe nur Ruhe und nicht zugleich Bewegung sey, oder daß Etwas, das da ist, nicht erst entstehen und also zugleich nicht daseyn könne, d. h. er gilt nur kraft des logischen Satzes der Identität und des Widerspruchs. Und die Behauptung, daß der Blinde keine Vorstellung von der Farbe habe weil er nicht sehen könne, hat nur einen Sinn, wenn wir voraussetzen, daß die Vorstellungen und weiter das Sehen eine Ursache haben müssen, d. h. unter Voraussetzung des logischen Gesetzes der Causalität oder des zureichenden Grundes. Ehe wir also durch Schlüsse und Folgerungen etwas ausmachen könnten über die Natur unsres Geistes, hätten wir Rechenschaft zu geben über die Bedeutung und Gültigkeit der s. g. logischen Gesetze. Allein die allgemein anerkannten logischen Gesetze und Normen, die auch der Skeptiker von Profession nicht läugnen kann, weil er schlechthin nothwendig ihnen gemäß argumentiren, denken, reden muß, sind selbst nur ein Ausfluß und Ausdruck der gegebenen Natur unsers Geistes. Jedes Gesetz ist nur die in eine allgemeine Formel gebrachte Bezeichnung dessen, was in einem bestimmten Gebiete des Werdens, der Bewegung, der Thätigkeit, (vorausgesetztermaßen) nothwendig und allgemein, immer und überall geschieht (oder doch, wie in der Sphäre des Rechts und der Sittlichkeit, geschehen sollte). Ein solches nothwendiges und allgemeines Geschehen müssen wir als abhängig ansehen von der bestimmten Natur der Dinge, der Kräfte und Bewe-

gungen, durch die es hervorgerufen wird. Denn wollten wir umgekehrt annehmen, daß das Gesetz die Natur der Dinge bedinge und bestimme, so würde damit das Gesetz zu einer selbständig wirkenden Kraft, von deren Natur doch wiederum ihr Wirken abhängig erachtet werden müßte. Jedenfalls wäre die Bestimmtheit (Natur), welche ein Ding durch das Gesetz erhielte, als Wirkung des Gesetzes nothwendig auch Ausdruck desselben; und ob wir die Natur der Dinge als Ausdruck des Gesetzes oder das Gesetz als Ausdruck der Natur der Dinge ansehen, kommt für die Sache selbst auf Eins hinaus. In dem einen wie im andern Falle sind die logischen Gesetze immer nur der formelle Ausdruck einer innern Nothwendigkeit, welche unser Denken dergestalt beherrscht, daß es überall nur ihnen gemäß thätig seyn kann, mag diese Nothwendigkeit auf der Natur des Denkens oder diese auf jener beruhen. So gewiß wir daher nicht im Stande sind, uns einen viereckigen Triangel zu denken, d. h. einen Triangel, der nicht bloß ein Dreieck (A = A), sondern auch ein Viereck (A = non A) wäre, so gewiß wir vielmehr jedes Ding als sich selber gleich (als dieses und kein andres denken müssen, so gewiß müssen wir annehmen, daß alles Geschehen einen Grund oder eine Ursache habe, — d. h. unser Denken muß gemäß den beiden logischen Grundgesetzen thätig seyn.

Worauf diese zunächst in den logischen Gesetzen sich kundgebende Denknothwendigkeit in ihrem letzten Grunde beruhe, ist die Capitalfrage der Philosophie, die sich nicht bloß Einleitungsweise erledigen, sondern nur durch das ganze System beantworten läßt. Wir wollten hier zunächst nur zeigen, daß die logischen Gesetze ein Ausdruck der Natur unsers Denkens oder umgekehrt letztere ein Ausdruck jener sey, daß also schon die allgemein anerkannten logischen Gesetze eine Erkenntniß der Natur unsers Geistes involviren. Demnächst aber wollten wir aufmerksam machen auf das, was unmittelbar schon aus der Herrschaft der logischen Gesetze folgt. Ist nämlich all' unser s. g. Erkennen und Wissen nur eine besondre Thätigkeitsweise unsers Denkens oder eine besondre Art der Bildung und Verknüpfung unsrer Gedanken, und ist unser Denken überhaupt seiner Natur nach an die logischen Gesetze gebunden, so muß auch all' unser Erkennen und Wissen durch dieselbe Nothwendigkeit, deren Ausdruck die logischen Gesetze sind, bedingt und bestimmt seyn.

Schon von hier aus aber wird sich folgern lassen, daß nicht nur alle Beweisführung, Demonstration, Induction und Deduction, sondern auch alle unmittelbare Gewißheit und Evidenz, wie alle Erkenntniß aus Erfahrung und Beobachtung, in letzter Instanz auf derselbigen Denknothwendigkeit beruhen dürfte. Und in der That ist diese Folgerung von jeher, wenn auch nur implicite, gezogen worden, d. h. von jeher hat sich die Denknothwendigkeit unwillkührlich und unbewußt als der letzte Grund all' unsres Wissens geltend gemacht. Denn die beiden großen Gegensätze, welche, unter dem Namen des Idealismus und Realismus (Empirismus), seit dem Beginn der Philosophie die Lehre vom Ursprung und Wesen unsrer Erkenntniß durchziehen, stimmen im Grunde darin vollkommen überein, daß sie — nur in andrer Form und unter andern Voraussetzungen — all' unser Erkennen und Wissen auf eine unser Denken und Bewußtseyn bestimmende und bedingende Denknothwendigkeit zurückführen.

Der s. g. Realismus oder Empirismus behauptet, daß der gesammte Inhalt unsers Bewußtseyns aus der Erfahrung stamme, d. h. bedingt und vermittelt sey durch die Einwirkung des reellen Seyns auf unser Perceptionsvermögen, und daß also all' unser Wissen und Erkennen des äußern Daseyns von der Empfindung, unsers eignen innern Daseyns vom Gefühle ausgehe. Aber zunächst, was ist es denn, das uns überhaupt das reelle Daseyn äußerer Dinge — die doch vorhanden seyn müssen, wenn sie auf unsre Sinne einwirken sollen — verbürgt? Der Empirismus setzt ihre Existenz ohne Weiteres voraus, d. h. sie gilt ihm als unmittelbar gewiß und evident, und daher keines Beweises bedürftig, weil keinem Zweifel erreichbar. Aber gesetzt auch, daß dem so sey, so kann er sich doch der Frage nicht entziehen, was denn unter jener unmittelbaren Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey und worauf sie beruhe? Man wird vielleicht antworten: sie ist unmittelbares Bewußtseyn des Thatsächlichen oder Thatsache des Bewußtseyns. Allein was ist denn Thatsache? Warum kann ich nicht auch sagen: es ist Thatsache, daß Gott existirt oder daß der Geist unsterblich ist? Worin besteht das Kriterium des Thatsächlichen? — Ich sehe keine andre mögliche Antwort als: in der unmittelbaren Gewißheit und Evidenz, daß etwas realiter ist und resp. so ist, wie es dem Bewußtseyn sich darstellt. Dieß bekunden zunächst alle innern That-

sachen unsers geistigen Lebens. Denn wenn wir behaupten, es sey Thatsache, daß wir Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen ꝛc. haben, daß wir so oder so empfinden, denken müssen ꝛc., so wollen wir damit nur sagen, daß uns das Daseyn und die Bestimmtheit unsrer Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen ꝛc. unmittelbar gewiß und evident, schlechthin unbezweifelbar sey. Eben dasselbe bekundet aber auch alle äußere Thatsächlichkeit. Denn wo wir uns auch immer auf äußere Thatsachen berufen, z. B. wenn ich behaupte, es sey Thatsache, daß der Schnee weiß sey, so will das nur besagen, es sey nicht bloß mir, sondern jedem, der sehen könne, unmittelbar gewiß, daß er beim Anblick des Schnees etwas Weißes vor sich (— eine weiße Erscheinung) habe. Oder wenn der Geschichtsforscher behauptet, es sey Thatsache, daß Friedrich d. G. am 17. August 1786 gestorben sey, so erklärt er nur, daß Jeder, der die vorhandenen Nachrichten und Zeugnisse prüfe, die Gewißheit gewinnen werde, daß der Tod des Königs an jenem Tage erfolgt sey. Und wenn der Naturforscher auf Thatsachen, auf Beobachtungen und Experimente sich beruft und daraus seine Folgerungen zieht, so will er nur behaupten, daß Allen, welche die gleichen Experimente und Beobachtungen anstellen, dasselbe, was er gefunden, als thatsächlich, d. h. als unmittelbar gewiß und evident erscheinen werde. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, das reelle Daseyn äußerer Dinge sey Thatsache; denn allerdings gehört es zu Dem, was uns unmittelbar gewiß und evident ist und woran noch kein Mensch im Ernst gezweifelt hat.

Aber um so dringender wiederholt sich für den Philosophen die Frage, was denn diese unmittelbare Gewißheit und Evidenz sey und worauf sie beruhe. Es ist ein augenfälliger Mangel der bisherigen Erkenntnißtheorieen, daß zwar wohl jede ausdrücklich oder stillschweigend auf die unmittelbare Gewißheit sich beruft, keine aber diesen Punkt noch näher erörtert hat. Kein Wunder daher, daß die Sache noch sehr im Dunkeln liegt. Und doch leuchtet von selbst ein, daß das, was uns unmittelbar gewiß und evident erscheint, gerade die Grundlage all' unsers Meinens und Glaubens, Wissens und Erkennens seyn wird. Die Beantwortung der Frage hat indeß ihre besondern Schwierigkeiten. Denn es ist klar, daß sich das Problem nur lösen läßt durch Reflexion auf das, was uns unmittelbar gewiß

und evident erscheint, und was in unserm Bewußtseyn vorgeht, wenn wir zur Gewißheit und Evidenz gelangen, — daß also die Sache nur durch Appellation an eines Jeden eignes Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Wir sagen sprüchwörtlich: Dessen bin ich so gewiß wie meiner eignen Existenz. Sehen wir zu, warum uns unser eignes Daseyn so gewiß ist, so ist es zunächst nicht darum, weil wir es sehen, hören oder überhaupt wahrnehmen. Denn daß der Körper, den ich sehe, mein Körper ist, daß er existirt und daß seine Existenz meine Existenz ist, kann ich nicht sehen noch hören. Nicht meine Wahrnehmung verbürgt mir meine eigne Existenz, sondern umgekehrt die Gewißheit meines eignen Daseyns verbürgt mir das Daseyn meiner Wahrnehmungen. Aber was verbürgt mir meine eigne Existenz? Offenbar das Gefühl einer innern Nothwendigkeit, kraft deren ich nicht im Stande bin, mich als nichtseyend zu denken, also das unmittelbare Bewußtseyn der Denknothwendigkeit meines Daseyns. Allerdings setzt dieß Bewußtseyn voraus, daß ich den Gedanken des Seyns bereits habe, und dieser Gedanke entwickelt sich nicht an meinem eignen Daseyn, sondern am Daseyn der äußern Dinge, d. h. von der sinnlichen Empfindung aus: das Kind weiß eher vom Daseyn der äußern Dinge als von seinem eignen Daseyn. Aber sobald dieser Gedanke vorhanden, fällt jenes Gefühl des Zwanges mit dem Gedanken meiner eignen Existenz dergestalt in Eins zusammen, daß der Gedanke: ich bin oder das Gefühl meines Daseyns und die Gewißheit dieses Daseyns nur als Ein Akt, als Ein und dasselbe Moment des Bewußtseyns erscheint. Darin liegt hier die reine Unmittelbarkeit dieser Gewißheit. Und diese Unmittelbarkeit beruht einfach darauf, daß hier im Selbstgefühl wie im entwickelten Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn Seyn und Denken in Eins zusammenfallen, d. h. daß das Gefühlte, Gewußte nur *ist*, sofern es gefühlt und gewußt wird, oder was dasselbe ist, daß das Fühlen, Wissen, Denken nicht fühlen, wissen, denken könnte, wenn es überhaupt nicht existirte, — mithin in letzter Instanz darauf, daß ein Etwas, welches fühlt, weiß, denkt und doch gar nicht existirte, eine contradictio in adjecto wäre. Die in der *Natur* unsers Geistes liegende Unmöglichkeit, den logischen Widerspruch zu denken, oder was dasselbe ist, die unser Denken unwillkührlich und unbewußt beherrschende Nothwendigkeit, das Identische identisch zu denken, treibt unmittelbar jenes Gefühl

der Nöthigung, mich selbst als seyend zu fassen, und damit die Gewißheit meiner eignen Existenz hervor, — unmittelbar, weil unser Geist nur seiner eignen Natur gemäß thätig seyn kann und weil es zu eben dieser Natur gehört, daß all' sein Thun und folglich auch sein nothwendiges Thun zugleich von einem Gefühle begleitet ist.

Zu demselben Resultate führt ein anderes sprüchwörtliches Beispiel. Wir sagen: Das ist so gewiß, so evident wie $2 \times 2 = 4$. Warum ist dieß so gewiß und evident? Doch wiederum nicht deshalb, weil ich es äußerlich wahrnehme, sehe, fühle, daß zwei Dinge, zweimal gesetzt, vier sind. Denn abgesehen davon, daß es mehr als fraglich ist, ob ich das sehe, — das Thier sieht es sicherlich nicht, weil es überhaupt nicht zählt, — so behauptet ja die Mathematik, daß $2 \times 2 = 4$ seyn und diese Evidenz bestehen würde, auch wenn es gar keine reellen wahrnehmbaren Dinge gäbe. Und in der That müssen wir zugeben, daß wir die Richtigkeit jenes Satzes annehmen müßten, auch wenn die ganze Vielheit der einzelnen Dinge, an deren Daseyn wir glauben, in Wahrheit nicht existirte. Denn wir vermögen schlechterdings nicht $2 \times 2 = 5$ oder 3, sondern nur $= 4$ zu denken. Das unmittelbare Gefühl dieser Denknothwendigkeit wiederum ist es, das uns den Satz gewiß und evident macht; und eben damit, daß uns der Inhalt dieses Gefühls, die Denknothwendigkeit, zum Bewußtseyn kommt, entsteht uns erst die Gewißheit und Evidenz des Satzes, d. h. letztere selbst ist nichts andres als das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit desselben. Die meisten Menschen, weil ihnen dieß Bewußtseyn aufgegangen, schwören auf jenen Satz, ohne zu ahnen, daß derselbe nur ein Ausdruck, eine Consequenz oder Specification des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs ist. Und doch ist $2 \times 2 = 4$ nur darum so gewiß und evident, weil $2 \times 2 = 5$ oder 3 ein contradictio in adjecto seyn würde. Denn wäre $2 \times 2 = 3$ oder 5, so müßte $2 = 2$, aber auch $2 = 1$ oder 3 seyn, was logisch unmöglich, d. h. schlechthin undenkbar ist.

Ist nun aber sonach alle unmittelbare Gewißheit und Evidenz in jedem einzelnen Falle nur das unmittelbare Bewußtseyn (Gefühl) einer bestimmten Denknothwendigkeit, und ist, wie gezeigt, alle s. g. Thatsächlichkeit nur ein andrer Ausdruck für eine bestimmte unmittelbare Gewißheit und Evidenz, so wird auch alle Thatsächlichkeit oder

thatsächliche Gewißheit auf demselben Gefühle einer innern Nöthigung beruhen. (Wir nennen diese innere Nöthigung der Kürze wegen eine Denknothwendigkeit, indem wir das Wort Denken für den geeignetsten Ausdruck halten, um die ganze Mannichfaltigkeit unserer geistigen Functionen, die als Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen, Vorstellen, Begehren, Wollen, Meinen und Glauben, Erkennen und Wissen, Begreifen und Urtheilen, Schließen und Folgern ꝛc. unterschieden werden, mit Einem Worte zu bezeichnen und unter ihren gemeinsamen Begriff der geistigen Functionen überhaupt zu befassen.) Und in der That, wenn es mir unzweifelhaft feststeht, daß dieser Bogen Papier weiß ist oder vielmehr, daß ich in ihm etwas Weißes sehe, so beruht diese thatsächliche Gewißheit nur auf dem Gefühle der Nothwendigkeit, daß ich, auf diesen bestimmten Punkt blickend, nicht umhin kann, die Vorstellung des Weißen zu haben. Ebenso gilt es nur darum für eine unzweifelhafte Thatsache, daß die Wärme das Wachs schmelzt und das Wasser verdampfen macht ꝛc., weil wir die Nothwendigkeit fühlen, annehmen zu müssen, daß, da stets und überall mit der Erhöhung der Wärme das Schmelzen und Verdampfen eintritt, jene die Ursache von diesem sey. Und wenn es uns allen thatsächlich feststeht, daß wir nicht allein existiren, sondern von einer Mannichfaltigkeit äußerer reeller Dinge umgeben sind, so ist auch diese Gewißheit nur das unmittelbare Bewußtseyn einer Nöthigung, kraft deren wir nicht umhin können, das Daseyn mannichfaltiger Dinge außer uns anzunehmen.

Waren die zuerst angeführten Beispiele unmittelbarer Gewißheit nur ein Ausdruck des logischen Satzes der Identität und des Widerspruchs, so macht sich in den zuletzt erwähnten Fällen das zweite logische Grundgesetz, der Satz der Causalität oder des zureichenden Grundes, geltend. Auch dieser Satz ist zunächst nur ein Denkgesetz. Weil unser Denken (in jenem allgemeinen Sinne des Worts) seiner Natur nach Thätigkeit oder, wenn man lieber will, Bewegung ist *), und weil es als Thätigkeit nothwendig etwas

*) Aber alle Bewegung ist selbst Thätigkeit oder die Folge einer Thätigkeit, und da nicht alle Thätigkeit Ortsveränderung ist, so wird es zweckmäßiger seyn, zur Bezeichnung dessen, worauf alle Veränderung, alle Bewegung, alles Werden und Wirken beruht, den Ausdruck Thätigkeit zu wählen.

thut, d. h. in jedem einzelnen Falle aus Thun in That übergeht, so muß es dieser seiner Natur nach auch nothwendig annehmen, daß stets und überall, wo eine Thätigkeit ist, auch eine That und umgekehrt, wo eine That ist, auch eine Thätigkeit vorhanden seyn muß. Ein Thun ohne That und eine That ohne Thätigkeit wird ihm darum zur contradictio in adjecto, undenkbar. Nur deshalb ist der Satz der Causalität ein Gesetz unsres Denkens. Denn er ist wiederum nur ein Ausdruck der Natur desselben, die Formel für die ihm inhärirende Nothwendigkeit, kraft deren es denken muß, daß Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Wenn wir ohne Weiteres dieß Gesetz auch für das reelle Seyn außer uns als gültig erachten, so ist das allerdings nur eine Uebertragung, die insofern ungerechtfertigt scheint, als wir zugleich annehmen, daß die Natur der äußern Dinge von der Natur unsres Geistes verschieden sey. Allein setzen wir einmal voraus, daß es überhaupt ein reelles Seyn außer uns und in demselben ein Geschehen realiter giebt, so müssen wir denken, daß auch dieses Geschehen eine Ursache haben müsse. Denn da wir dem Denkgesetze der Causalität gemäß uns überhaupt kein Geschehen ohne Ursache zu denken vermögen, so können wir uns auch das äußere reelle Geschehen nicht denken, ohne eine Ursache zu ihm hinzuzudenken. Entweder also müssen wir annehmen, daß es überhaupt kein äußeres Seyn oder doch kein Geschehen, keine Thätigkeit in ihm gebe, oder wir müssen auch das reelle Seyn als dem Gesetze der Causalität unterworfen denken. Das Erstere anzunehmen, macht uns aber wiederum gerade das Denkgesetz der Causalität unmöglich, und das ist der Grund, warum es selbst dem Wahnsinn noch nicht eingefallen ist, sich für allein existirend zu halten. Denn wenn auch die Naturwissenschaften jetzt dargethan haben, — was übrigens die Philosophie längst behauptet hat, — daß alle Empfindung und sinnliche Perception durchaus subjektiver Natur ist, d. h. daß wir in ihr nicht ein reelles äußeres Seyn erfassen, sondern nur in uns selbst etwas finden, daß sie also an sich selbst nicht der Ausdruck der Existenz und Bestimmtheit eines reellen äußern Gegenstandes, sondern nur der Ausdruck einer eingetretenen Bestimmtheit unsres eignen Seyns und Wesens ist, wenn es also auch thatsächlich feststeht, daß die Sinnesempfindung und Sinnesperception für sich allein uns keineswegs das Daseyn äußerer

Gegenstände verbürgt noch die Ueberzeugung davon hervorruft; so ist es doch ebenso feststehende Thatsache, daß unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen entstehen und daß sie bei ihrem Entstehen sich uns dergestalt aufdrängen, daß wir sie haben müssen und weder ihre Existenz verhindern, noch ihre Bestimmtheit ändern können. Dieses Sich-Aufdrängen, diese Nöthigung zum Empfinden und Percipiren, giebt sich uns wiederum im Gefühle unmittelbar kund. Je stärker oder plötzlicher die sinnliche Empfindung ist, desto bestimmter haben wir das Gefühl eines äußern Zwanges, und mit demselben verbindet sich kraft des Denkgesetzes der Causalität unmittelbar das Gefühl eines innern Zwanges, zugleich mit jenem Genöthigtwerden als einem Geschehen eine nöthigende Thätigkeit als dessen Ursache zu setzen, d. h. es wird uns im Empfinden und Percipiren selbst unmittelbar gewiß, daß es ein Etwas außer uns geben müsse, durch welches dieß Geschehen bedingt, das Genöthigtwerden verursacht sey. Das Gefühl des Genöthigtwerdens erklärt es auch hinlänglich, woher es komme, daß, obwohl wir z. B. nur das Bild auf der Netzhaut unsres Auges percipiren, wir doch dasselbe nicht bloß als Etwas in uns, sondern als das Abbild von Etwas außer uns fassen. Denn in jenem Gefühle, das jede Sinnesempfindung begleitet und mit ihr zu völliger Einheit verschmilzt, giebt sich uns eben die Einwirkung eines äußern Gegenstandes auf unser Empfindungs- und Perceptionsvermögen unmittelbar kund, und zugleich nöthigt uns das Denkgesetz der Causalität, die Wirkung unmittelbar auf ihre Ursache zu beziehen. Indem also unser Denken unwillkührlich und unbewußt diesem Gesetze gehorcht, beziehen wir auch unwillkührlich und unbewußt die sich uns aufnöthigende Empfindung auf den äußern Gegenstand, von dem die Nöthigung ausgeht, d. h. wir glauben in ihr den Gegenstand selbst zu empfinden und zu percipiren *).

---

*) Vornehmlich sind es die Empfindungen des Widerstands, die durch die Gegenbewegung der äußern Dinge gegen unsre eigne Bewegung und damit durch unsre motorischen Nerven vermittelt sind, welche uns den ersten Anlaß zur Unterscheidung äußerer Gegenstände von uns selbst geben, wie George in seinem Handbuche der Psychologie vortrefflich dargethan hat. Man kann daher auch mit ihm die motorischen Nerven als diejenigen Organe bezeichnen, durch welche vorzugsweise der leibliche Organismus zur Entstehung des Bewußtseyns äußerer

Daß dieß im Wesentlichen der Weg ist, auf welchem wir zum Bewußtseyn und zur Gewißheit vom reellen Daseyn äußerer Dinge gelangen, läßt sich freilich nicht direkt beweisen. Denn wir haben kein Bewußtseyn von der Art und Weise, wie jene Gewißheit ursprünglich entstanden: sie ist vielmehr immer schon längst vorhanden, ehe wir Veranlassung finden, nach ihrem Ursprung zu fragen. Aber indirekt läßt es sich darthun. Denn täglich und stündlich können wir es an uns selbst erproben, daß überall, wo wir mit Bewußtseyn empfinden, d. h. wo eine sinnliche Empfindung sich uns aufdrängt, unmittelbar die Ueberzeugung vom Daseyn eines reellen von unserm Selbst verschiedenen Gegenstandes sich einstellt. Wir haben auch im einzelnen Falle gar keinen andern Beweis dafür: daß hier ein Tisch, dort ein Stuhl steht, kann ich einem Andern durch keine Argumentation darthun, sondern nur durch Appellation an sein unmittelbares Bewußtseyn; und dieß unmittelbare Bewußtseyn mit seiner Gewißheit ist, wie Jeder finden wird, nichts andres, als das bestimmte Gefühl der Nöthigung, ein solches reelles Seyn anzunehmen. Ja auch die eigenthümlichen Erscheinungen des Träumens, des Fieberdeliriums, des Wahnsinns bestätigen unsere Ansicht. Denn nur darum glauben wir im Traume mit wirklichen Personen und Gegenständen zu verkehren, weil die Traumbilder ebenso unwillkührlich wie die Empfindungen und Perceptionen des wachen Zustandes sich einfinden und untereinander verknüpfen. Und nur darum haben die Phantasieen des Fieberkranken, die fixen Ideen des Wahnsinnigen für ihn Realität, weil sie in derselben unwillkührlichen Weise sich ihm aufdrängen und daher von einem ähnlichen Gefühle der Nöthigung begleitet sind wie jenes, das den gesunden Geist zur Annahme eines äußern Daseyns treibt. Aber auch wenn wir forschend und reflektirend und von jeder Voraussetzung abstrahirend, uns über diese Annahme und ihre unmittelbare Gewißheit erheben, selbst wenn wir uns sagen, daß das Gefühl der Nöthigung und das Denkgesetz der

---

Dinge beiträgt. Allein diese Empfindungen des Widerstands und resp. der Bewegung sind doch immer nur Empfindungen, und somit an sich rein subjectiver Natur. Ohne das Gefühl, daß sie sich uns aufdrängen, und ohne das die unterscheidende Thätigkeit unwillkührlich und unbewußt beherrschende Gesetz der Causalität wären mithin auch sie völlig unfähig, die Gewißheit vom Daseyn reeller Dinge außer uns hervorzubringen. —

Causalität doch nur unser Gefühl und unsers Denkens Gesetz sey, und mithin noch nicht folge, daß realiter vorhanden sey, was wir denken und annehmen müssen, — es hilft uns nichts: wir können eben über die Natur unsers Denkens nicht hinaus, wir müssen doch immer wieder annehmen, daß das Gefühl der Nöthigung, die entstehende und sich uns aufdrängende Empfindung, eine Ursache haben müsse, und können diese Ursache doch immer wieder nur in der Existenz eines nöthigenden Gegenstandes außer uns finden.

Wie mit den sinnlichen Empfindungen, ebenso verhält es sich mit den Gefühlen, zu denen das eben besprochene Gefühl der Nöthigung selbst gehört und in denen die Bewegungen unsers innern (geistigen) Lebens, die Bestimmtheiten und Zustände unsrer Seele, unsere Sympathieen und Antipathieen, unsere Affecte und Leidenschaften ꝛc. sich uns kundgeben. Auch sie drängen sich uns auf, und auch von ihnen sind viele so stark, daß wir sie nicht ignoriren können, daß sie gleichsam die Pforten des Bewußtseyns sprengen und die Anerkennung ihres Daseyns erzwingen. Auch sie müssen eine Ursache ihres Entstehens und ihrer Bestimmtheit haben, d. h. in Folge des Denkgesetzes der Causalität fassen wir unwillkührlich die sich uns aufdrängenden Gefühle als Wirkungen einer gegebenen Ursache, finden aber zugleich, indem wir sie auf ihre Ursache beziehen, daß diese Beziehung nicht nach außen, sondern nach innen, auf unser eignes Selbst hinführt. Diese Ursache fassen wir als ein Seyendes, Gegebenes, von unsern Gefühlen Unterschiedenes, Unabhängiges, das aber zugleich als ihre Ursache mit ihnen zusammenhängt und zu ihnen gehört. Und so ruft auch hier das Denkgesetz der Causaltät die unmittelbare Gewißheit hervor, daß mit und neben unserm Bewußtseyn, welches die Gefühle nicht erzeugt, sondern nur aufnimmt, ein Etwas realiter, unabhängig von unserm bewußten und durch das Bewußtseyn geleiteten Denken und Wollen existirt, in welchem oder durch welches jene Gefühle entstehen, welches fühlt, denkt, strebt, welches sich seiner Gefühle, Gedanken ꝛc. bewußt wird, kurz jenes Etwas, das wir unsre Seele nennen, und das wir, weil wir es eben als realiter existirend und alle unsre geistigen Funktionen als abhängig von ihm ansehen müssen, ganz so wie unsern Leib und die ihn umgebenden Außendinge zum Gegenstande unsrer Forschung machen, um seine gegebene (reale) Bestimmtheit, seine an sich seyen-

de Natur zu erkennen. Mögen wir uns auch hier wieder sagen, daß es noch keineswegs ausgemacht sey, ob diesem Etwas ein selbständiges Daseyn zukomme, ob es nicht vielmehr unser Leib sey, in welchem die Gefühle, Gedanken 2c. entstehen, — es hilft uns nichts: wir finden uns doch immer wieder genöthigt, das Gefühl der Sympathie, der Liebe, des Hasses 2c. von der sinnlichen Empfindung des Druckes 2c., und weiter das Bewußtseyn des Empfindens und Fühlens von dem Gefühl und der Empfindung selbst zu unterscheiden, und somit wenigstens im Leibe selbst als eine zweite Seite seines Wesens eine fühlende, denkende, wissende Kraft anzunehmen. Alle s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche allein die psychologische Forschung fußen kann, sind nichts andres als solche sich uns aufdrängende, vom Gefühle der Nöthigung begleitete Annahmen über vorhandene Bestimmtheiten, Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten unsrer Seele, und beruhen nur auf der Natur unsrer Seele selbst, deren gegebene Bestimmtheit, deren nothwendiges Thun und Leiden sich in ihnen ausdrückt, d. h. sie beruhen darauf, daß es eben zur Natur unsrer Seele gehört, sich ihrer eignen Zustände, Veränderungen, Thätigkeiten 2c. mittelst der Gefühle in jenen sich aufdrängenden Annahmen bewußt zu werden.

Sonach aber ergiebt sich: worauf auch immer der Empirismus sich berufen möge, ob auf Thatsachen des Bewußtseyns oder auf Thatsachen des äußern reellen Seyns und Geschehens, — alle Thatsachen sind in Wahrheit nur sich uns aufdrängende, vom Gefühl der Nöthigung begleitete, uns darum unmittelbar gewisse Annahmen. Alle Thatsächlichkeit beruht mithin auf der Denknothwendigkeit und ist selbst nur eine bestimmte Art oder Form, in welcher die Denknothwendigkeit sich uns kund giebt.

Im Gegensatz gegen den Empirismus behauptet der Idealismus, daß unsre Gedanken, Vorstellungen, Begriffe nicht durch die Einwirkung äußerer Dinge vermittelt seyen, sondern unser Wissen und Erkennen auf Ideen beruhe, welche unsrer Seele ursprünglich immanent (angeboren) seyen oder von ihr selbstständig ohne Zuthun der Außenwelt erzeugt würden. Wir brauchen die Ausführung dieser Ansicht nicht in ihre Einzelheiten zu verfolgen. Denn wie auch immer der Idealismus seine Theorie stellen und wenden möge, — es giebt bekanntlich sehr verschiedenartige Modificationen des idealisti-

schen Princips, — immer muß er sich zum Beweise seiner Behauptungen entweder auf Thatsachen des Bewußtseyns berufen, oder mittelst der Denkgesetze darzuthun suchen, daß die Sache so, wie er behauptet, gedacht werden müsse. Daher ging Fichte, der Hauptrepräsentant des Idealismus in neuerer Zeit, von dem Satze aus, es gehöre zum Wesen des Selbstbewußtseyns, daß das Ich (Subject) sich selber ein Nicht-ich (Object) gegenübersetze, d. h. von der Thatsache des Bewußtseyns, daß wir, sofern und indem wir uns unsrer selbst bewußt werden, uns genöthigt finden, von unserm Ich ein Nicht-ich zu unterscheiden. Demnächst suchte er weiter aus Thatsachen des Bewußtseyns zu zeigen, daß wir empfindend, wahrnehmend, anschauend, vorstellend rc., kurz in allen unsern geistigen Functionen aus unserm Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nicht herauskommen. Daraus zog er den (unbegründeten) Schluß, daß all' unser Empfinden, Anschauen, Vorstellen rc. nur unser eignes Thun sey, alle unsre Gedanken nur durch die Thätigkeit unsrer eignen Seele erzeugt werden. Hegel dagegen setzt die Thatsache voraus, daß wir an Allem zweifeln können, nur an unserm eignen Denken nicht. Er zeigt, daß wir an Allem zweifeln (von Allem abstrahiren) müssen, wenn wir frei und voraussetzungslos forschen und zu wahrer Wissenschaft gelangen wollen; und sucht sodann darzuthun, wie vom reinen Denken, das allein übrig bleibe, und zwar von der schlechthin allgemeinsten Bestimmung desselben, von der sich ebensowenig abstrahiren lasse wie vom Denken selbst, vom Begriffe des reinen Seyns aus, durch eine nothwendige Fortbewegung des Denkens der gesammte Inhalt unsers Bewußtseyns, all' unsre Erkenntniß und Wissenschaft sich erzeuge. In der That leuchtet von selbst ein: wenn der Idealismus seine Behauptungen nicht bloß aufstellen, sondern begründen, d. h. wenn er seiner Theorie eine objective Gültigkeit beimessen und sie nicht selbst für eine bloße subjective Erfindung erklären will, wenn er überhaupt objective Gedanken im Unterschiede von subjectiven Einbildungen und Illusionen stehen lassen will, so kann er nicht umhin, sich auf Thatsachen des Bewußseyns zu berufen oder Gründe (Beweise) für seine Behauptungen beizubringen, d. h. er kann nicht umhin, die Denknothwendigkeit seiner Theorie zu Grunde zu legen. Denn alle unsre objectiven Gedanken unterscheiden sich von den subjectiven Ansichten und bloßen Einbildungen nur durch das mittel-

oder unmittelbare Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit. Alles Thatsächliche aber ist, wie gezeigt, nur Ausdruck einer unmittelbaren Denknothwendigkeit. Alles Beweisen endlich ist wesentlich nur ein Darlegen (zum Bewußtseyn-bringen) einer bestimmten Denknothwendigkeit. Das Erste erkennt der Idealismus selbst an. Das Zweite haben wir bereits dargethan. Des Dritte wird sich aus einer kurzen Uebersicht über die verschiedenen Beweisformen, die in Anwendung sind, zur Evidenz ergeben.

Wer irgend einen Beweis antritt oder überhaupt nur glaubt, daß sich etwas beweisen lasse, setzt eben damit voraus, daß es Mittel und Wege gebe, Andre zu nöthigen, dasselbe als gewiß, richtig, wahr anzuerkennen, was er dafür hält. Und worin bestehen diese Mittel? In den empirischen Wissenschaften, in der Rechtspflege, wie in allen Gebieten des praktischen Lebens herrscht der s. g. Thatsachenbeweis oder der Beweis durch Autopsie vor. Er setzt voraus, daß, was ich selbst wahrgenommen, erlebt habe, mir unmittelbar gewiß sey, und daß ich daher auch dasjenige, was ein andrer glaubwürdiger Mensch wahrgenommen zu haben versichert, unwillkührlich für gewiß (wenn auch nicht für gleich gewiß) halten werde. Er will mir also durch eigne Anschauung oder durch das Zeugniß Andrer diese Gewißheit geben. Aber die Gewißheit aller sinnlichen Perceptionen beruht, wie gezeigt, nur darauf, daß sie sich unwillkührlich unserm Bewußtseyn aufdrängen, d. h. daß sie nothwendige Gedanken sind, und daß wir uns genöthigt finden, ein reelles Seyn anzunehmen, von dem jene Aufnöthigung ausgeht. Der Thatsachenbeweis will mir also nur zum Bewußtseyn bringen, daß ich in Folge dieser der Wahrnehmung anhaftenden Nothwendigkeit nicht umhin kann, etwas als seyend und resp. so-seyend anzunehmen: das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit ist die Gewißheit, die er gewährt. — Eine andre Beweisart, die vorzugsweise in der Rechtspflege eine Rolle spielt, ist der s. g. Indicienbeweis. Der Richter nimmt als erwiesen an, daß ein Diebstahl von Demjenigen begangen worden, der zur Zeit und an dem Orte, wo er ausgeübt wurde, gesehen worden ist, sich im Besitz der gestohlenen Sache befunden u. s. w. Worauf beruht hier die Gewißheit? Offenbar darauf, daß die angegebenen Umstände in ihrer Combination uns den Gedanken aufnöthigen, nur N. N. könne den Diebstahl begangen haben: das Bewußtseyn dieser

Denknothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit, die der Beweis hervorruft. Auch die Naturwissenschaften verfahren vielfach in ähnlicher Weise. So z. B. ist der Beweis von der Rotation der Erde um die Sonne nichts andres als eine Combination verschiedener Thatsachen, die zusammengefaßt oder vielmehr zusammenwirkend uns den Gedanken aufnöthigen, daß trotz des Anscheins des Gegentheils die Erde sich um die Sonne drehe. — Die Mathematik, dieses gepriesene Musterbild aller Wissenschaften, bedient sich zu ihren Beweisen der s. g. Demonstration. Sie setzt zunächst voraus, daß es gewisse Sätze, Axiome und Definitionen, gebe, die unmittelbar (durch sich selbst) gewiß und evident seyen. Diese Axiome, z. B. zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind auch einander gleich, oder Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches ꝛc., sind aber nur Anwendungen oder Specificationen des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs, d. h. sie beruhen auf derselben allgemeinen Denknothwendigkeit, deren Ausdruck die logischen Gesetze sind. Ebenso sind die Definitionen der Mathematik, z. B. der geraden Linie und der Satz, daß nicht zwei, sondern nur drei solcher Linien einen Raum einschließen, nur Ausdruck einer Evidenz, die auf der Denknothwendigkeit beruht, uns eine gerade Linie als den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten, einen Raum nur von drei Linien umschlossen denken zu können. Auf den Grund dieser Axiome und Definitionen baut dann die Mathematik mittelst der Demonstration ein Gebäude von postulirten inneren Anschauungen auf, das zunächst auf der Denknothwendigkeit jener Sätze beruht, andrerseits aber durch die Combination mehrerer Anschauungen entsteht, welche sie so verbindet und aufeinander bezieht, daß aus ihnen eine neue Anschauung hervorgeht und zwar nicht nur überhaupt im Bewußtseyn sich einstellt, sondern auch in der durch die vermittelnden Anschauungen bedingten Bestimmtheit sich ihm aufdrängt. Einem Dreieck sieht man es nicht unmittelbar an, daß die drei Winkel = 2 R. sind; aber nachdem es mir der Mathematiker demonstrirt, d. h. nachdem er seine Hülfslinien gezogen und die dadurch entstehenden Figuren unter Berufung auf seine Axiome in Beziehung zu einander gesetzt hat, wird es mir vollkommen evident: ich gewinne nicht nur die klare, bestimmte Anschauung von jener Gleichheit, sondern auch das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die drei Winkel = 2 R. denken zu müssen. Dieß

Bewußtseyn ist eben die Gewißheit und Evidenz, welche die Demonstration bewirkt. — Die specifisch logische Beweisführung, der s. g. Syllogismus mit seinen verschiedenen Figuren, gründet sich dagegen nur auf die allgemeinen formalen Gesetze und Normen unsers Denkens, mit deren Darlegung es die Logik zu thun hat. Der Syllogismus ist nur eine nothwendige Consequenz des Satzes der Identität und des Widerspruchs in dessen Anwendung auf das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen. Er will uns nur zum Bewußtseyn bringen, daß so gewiß A = A, das Identische als identisch zu denken ist, so gewiß das, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten (gedacht werden) muß, weil eben das Allgemeine nur das in allem Einzelnen Identische ist. Die Gewißheit, die ihm inhärirt (z. B. daß, wenn alle Menschen sterblich sind, auch Cajus sterblich seyn muß), ist nur das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit. —

Was endlich die wissenschaftlich wichtigsten Beweise der s. g. Analogie, der Induction und Deduction betrifft, so gründen sie sich auf dasselbe Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen. Der Schluß der Analogie nimmt an, daß das Gleiche (Allgemeine), das von einer Anzahl einzelner Dinge, Fälle, Verhältnisse gilt, auch von andern ähnlichen Dingen, analogen Fällen und Verhältnissen gelten werde, daß also z. B. weil Kupfer, Zink ꝛc. als Leiter der Elektrizität sich erweisen, alle Metalle dieselbe Eigenschaft besitzen werden. Er setzt also zuvörderst als gewiß voraus, daß alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines (sey es Begriff oder Gesetz) befaßt sey. Aber auf diese Voraussetzung gründet er eine nur hypothetische Annahme. Denn daraus, daß überhaupt alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines befaßt seyn muß, folgt keineswegs, daß dieses und jenes bestimmte Einzelne, wenn eines dem andern auch noch so ähnlich erscheint, unter dieses bestimmte Allgemeine begriffen sey. Der Schluß der Analogie giebt daher nur Wahrscheinlichkeit und gilt nur bis auf Weiteres, so lange, als die Erfahrung ihn nicht widerlegt hat. — Während dieser Schluß das Einzelne wie das Allgemeine als bekannt (gewiß) voraussetzt, und nur die Frage, ob das gegebene Einzelne unter das gegebene Allgemeine zu subsumiren sey, von seinen Prämissen aus entscheiden will, liegt dem Schlusse der Induction nur das Einzelne als bekannt vor, und von diesem aus will er das

noch unbekannte Allgemeine, unter das es zu subsumiren sey, erschließen (nachweisen). Auch er stützt sich mithin auf den Satz, daß alles Einzelne unter irgend ein Allgemeines des Begriffs oder Gesetzes befaßt seyn müsse und daß das Allgemeine in dem unter ihm stehenden Einzelnen sich ausdrücke. Auf Grund dieses Satzes will er durch genauere Bestimmung und vollständigere Analyse, durch verschiedenartige Verbindung und Sonderung des gegebenen Einzelnen ꝛc. darthun, unter welches Allgemeine es zu befassen sey. Gelingt es ihm, so geschieht es überall nur dadurch, daß die besondre Beziehung, in die er das Einzelne durch (künstliche, experimentelle) Verbindung und Absonderung setzt, oder die genauere Vergleichung, Analyse und Bestimmung desselben von selbst mit innerer Nothwendigkeit den Gedanken desjenigen Allgemeinen hervorruft, unter dessen Botmäßigkeit das Einzelne steht. Diese Nothwendigkeit wird um so strenger seyn, je entschiedener sie die Denkbarkeit des Andersseyns ausschließt, und wird daher bedeutend erhöht werden wenn es möglich ist, die Probe zu machen, ob unter Voraussetzung des gefundenen Allgemeinen die einzelnen Erscheinungen ihm gemäß sich gestalten und resp. sich vorherbestimmen (berechnen) lassen. In dem Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit besteht wiederum allein die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis darbietet. So wurde Newton durch die genaue Analyse der Formen, Bedingungen und Gesetze des Fallens der Körper auf der Erde, verglichen mit den Bewegungen der Himmelskörper, unwillkührlich zu dem Gedanken geführt, daß nach demselben Gesetze der Gravitation die Bewegung der Planeten um die Sonne sich vollziehen dürfte; die Berechnung bestätigte den Gedanken und erhob die Hypothese zur Gewißheit. — Der Beweis durch Deduction endlich schlägt das umgekehrte Verfahren ein. Er schließt vom Allgemeinen auf das Einzelne, d. h. er setzt das Allgemeine, den Inhalt des Begriffs, des Gesetzes, des allgemeinen Urtheils, als gewiß voraus und sucht zu zeigen, daß die Momente desselben, in bestimmte Beziehung gesetzt, analysirt oder schärfer bestimmt, mit Nothwendigkeit den Gedanken eines neuen unter das Allgemeine zu befassenden, aber nicht unmittelbar in ihm vorliegenden Moments hervorrufen. So beweist die Mathematik von dem allgemeinen Satze aus, daß die Winkel jedes Dreiecks = 2 R. sind, die besondre Größe der einzelnen Winkel des gleichseitige

Dreiecks, d. h. der Mathematiker bringt mir zum klaren Bewußtseyn, daß, wenn ich jenen allgemeinen Satz annehme, ihn analysire und auf das gleichseitige Dreieck anwende, ich mich genöthigt finde, jeden einzelnen Winkel des letzteren = $^2/_3$ R. zu setzen. Das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit wiederum ist die Gewißheit und Evidenz, welche der Beweis gewährt. —

Wir wollen mit dieser Erörterung keineswegs eine vollständige Beweistheorie gegeben haben; — dazu würde ein tieferes Eingehen in logische Untersuchungen und insbesondre der Nachweis gehören, wie unser Begriff des Allgemeinen und seines Verhälnisses zum Einzelnen entstehe und welche Berechtigung ihm zukomme (worauf wir uns erst später einlassen können). Wir wollten zunächst nur darlegen, daß thatsächlich alle die verschiedenen Beweisarten, die in Gebrauch sind, die Denknothwendigkeit voraussetzen, und jede Argumentation von irgend welchen denknothwendigen Prämissen aus einen andern neuen Gedanken als denknothwendig darthun will. Wir behaupten aber weiter, daß es nicht bloß thatsächlich so sey, sondern auch nicht anders seyn könne, und daß daher alle Beweisformen, die man außerdem noch anführen oder ersinnen möge, nothwendig denselben Grund und Zweck haben werden. Denn alles Beweisen will nur Gewißheit geben oder die Sache, um die es sich handelt, evident machen; alle Gewißheit und Evidenz besteht aber nur in dem mittel- oder unmittelbaren Bewußtseyn der Denknothwendigkeit eines Gedankens überhaupt und seiner Bestimmtheit insbesondre. Dafür läßt sich freilich kein Beweis beibringen: es läßt sich nicht beweisen, was Beweisen sey, noch sich gewiß und evident machen, worin die Gewißheit und Evidenz selber bestehe, weil damit nur idem per idem bewiesen würde. Aber die Gewißheit, weil sie eine Bestimmtheit des Bewußtseyns ist, giebt sich von selbst durch ein bestimmtes Gefühl kund. Sie manifestirt sich in dem Gefühle der Sicherheit und Festigkeit, der Unabweislichkeit und Unabänderlichkeit, das die gewissen und evidenten Gedanken begleitet und das dem Geiste selbst eine darauf ruhende Festigkeit und Sicherheit mittheilt. Und ebenso giebt es sich dem Bewußtseyn von selbst kund, daß diese Sicherheit und Festigkeit nur daher rührt, weil wir die Sache, um die es sich handelt nur so und nicht anders zu denken vermögen. Will man zwischen Gewißheit und Evidenz noch unterscheiden, so kann man sagen: die

Gewißheit sey das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, daß wir einen Gedanken nur überhaupt denken (haben, produciren) müssen; die Evidenz dagegen das Bewußtseyn, daß wir einen Gedanken, wenn wir ihn denken, nur in dieser und keiner andern Bestimmtheit (nach Inhalt und Form) denken können. Die Gewißheit wäre also das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit da, wo letztere die bloße Existenz des Gedankens und resp. seines Objects betrifft; die Evidenz dasselbe Bewußtseyn da, wo die Denknothwendigkeit auf die Beschaffenheit des Gedankens oder seines Gegenstandes geht. —

Weil Gewißheit und Evidenz für die Hauptkriterien der Wahrheit und die Haupterforderniße alles Wissens gelten, so verlangt die Wissenschaft mit Recht Beweise für jede Behauptung, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht. Allein da alle Beweisführung irgend einer Prämisse bedarf, von der aus sie die Denknothwendigkeit der Sache darlegt, so scheint es, daß sich, streng genommen, nichts beweisen lasse. Denn die Prämisse, von welcher der Beweis ausgeht, muß entweder selbst bewiesen seyn, oder ist als unbewiesen (ungewiß) außer Stande, die auf sie gestützte Gewißheit zu gewähren, welche der Beweis hervorrufen will. — Gäbe es also nichts unmittelbar Gewisses, keinen an sich gewissen Ausgangspunkt des Beweisens, so würde alle Beweisführung in einen regressus in infinitum verlaufen, d. h. niemals zu Stande kommen. Dieser oft wiederholte Einwand gegen jene Forderung und damit gegen die Möglichkeit menschlicher Wissenschaft überhaupt beruht indeß nur auf einer Begriffsverwechselung, in Folge deren der Begriff des Beweisens überhaupt mit dem einer bestimmt gegliederten Beweisführung, einer Argumentation, ohne weiteres identificirt wird. Beide verhalten sich aber wie der Gattungs- und Artbegriff zu einander und sind mithin wohl zu unterscheiden. Das Beweisen überhaupt, seinem allgemeinen Begriffe nach, will uns die Denknothwendigkeit irgend eines bestimmten Objects zum Bewußtseyn bringen. Nun haben wir aber in vielen Fällen bereits ein unmittelbares Gefühl dieser Denknothwendigkeit; und darauf beruht jene unmittelbare Gewißheit, von der wir oben gehandelt haben. In andern Fällen dagegen muß uns die Denknothwendigkeit erst dargelegt, demonstrirt, deducirt, kurz durch eine bestimmte Gedankenverknüpfung (Argumen-

tation) zum Bewußtseyn gebracht werden, ehe wir überhaupt Kenntniß von ihr erhalten. Und darauf geht die Absicht aller eigentlichen Argumentation. In jenen ersten Fällen vermag sonach der Beweis nichts andres zu thun, als uns jenes Gefühl zum klaren, bestimmten Bewußtseyn zu bringen. Denn alle Gefühle sind an sich dunkel und unbestimmt: sie erhalten, wie wir noch nachweisen werden, ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erst durch die unterscheidende und vergleichende Denkthätigkeit. Unwillkührlich nehmen wir daher zwar z. B. das Daseyn äußerer Gegenstände an, es ist uns unmittelbar gewiß; aber erst nachdem uns die zunächst nur gefühlte Denknothwendigkeit — sey es durch unsre eigne Reflexion oder durch die Vorhaltungen eines Andern — zum klaren Bewußtseyn gebracht ist, erst nachdem wir uns überzeugt haben, daß wir (zufolge des Denkgesetzes der Causalität) schlechterdings nicht umhin können, die Existenz äußerer Dinge anzunehmen und das Gegentheil zu denken außer Stande sind, entsteht uns die volle, unbezweifelbare Gewißheit. Eben damit aber ist uns das Daseyn äußerer Dinge *bewiesen*. Ebenso verhält es sich mit jeder andern unmittelbaren Gewißheit. Mithin dürfen wir allerdings behaupten, daß auch alle bloße, äußere wie innere Thatsächlichkeit — die Thatsache, daß hier ein Tisch steht, daß Wachs schmelzbar ist, daß wir empfinden, wollen, vorstellen, daß wir A = A denken müssen u. s. w. —, kurz alle jene unmittelbar gewissen und evidenten Sätze, deren die eigentliche Argumentation als letzter Prämissen oder als Medien ihrer Gedankenverknüpfung nicht entrathen kann, sich noch beweisen lassen. Und mithin ist die Wissenschaft vollkommen berechtigt, überall Beweise zu fordern, wo es sich um wissenschaftliche Wahrheit handelt.

Sonach aber giebt es eine doppelte Gewißheit und Evidenz. Die erste ist die unmittelbare, die auf dem unmittelbaren Gefühle der Denknothwendigkeit beruht und dadurch entsteht, daß uns der Inhalt (die Bestimmtheit) dieses Gefühls, d. h. die vorhandene Denknothwendigkeit, von der es uns Kunde giebt, zum Bewußtseyn kommt. Die zweite ist die vermittelte, die auf Beweisführung beruht und dadurch entsteht, daß vermittelst einer bestimmten Gedankenverknüpfung die Denknothwendigkeit eines andern neuen Gedankens nach Inhalt und Form uns zum Bewußtseyn gebracht wird.

Aber auch die Denknothwendigkeit selbst, deren bewußter Aus-

druck die Gewißheit und Evidenz ist, erweist sich als eine zwiefache. Die erste beruht auf der Naturbestimmtheit unsers Wesens überhaupt, kraft deren wir Empfindungen, Gefühle, Perceptionen haben müssen und nicht umhin können dieselben auf ein gegebenes reelles Daseyn zu beziehen. Sie umfaßt alle äußere und innere Thatsächlichkeit, alle Erfahrung im engern Sinne des Worts; und sofern sie stets von einem Gefühle ihrer selbst begleitet ist, fällt sie mit der unmittelbaren Gewißheit in Eins zusammen. Allerdings hat sie an sich nur subjective Geltung, nur für das, was jeder Einzelne an sich selbst erfährt oder was sich ihm als Thatsache aufdrängt. Aber unwillkührlich übertragen wir sie auf alle Menschen und messen ihr eine allgemeine Gültigkeit bei, — mit Recht, weil wir uns (kraft des Denkgesetzes der Identität und des Widerspruchs) unmittelbar genöthigt finden, alle Menschen als Menschen für wesentlich gleicher Natur zu halten und anzunehmen, daß von Gleichem das Gleiche gelte. — Die zweite spiegelt sich vorzugsweise in den logischen Funktionen unsers Denkens ab, und beruht auf der Natur unsers Bewußtseyns, d. h. auf der Bestimmtheit unsrer Seele, nach welcher sie, um zum Bewußtseyn und zu einem bestimmten Inhalt desselben zu gelangen, auf eine bestimmte Weise thätig seyn muß und nicht umhin kann, dabei nach gewissen Gesetzen und Normen zu verfahren. Diese logische Denknothwendigkeit oder, was dasselbe ist, der Inbegriff der sie ausdrückenden logischen Gesetze und Normen bildet die Grundlage und das Agens aller Beweisführung, und fällt daher, zum Bewußtseyn gebracht, mit der vermittelten, aus einer bestimmten Gedankenverknüpfung entspringenden Gewißheit in Eins zusammen. —

Sonach aber erhellet: die s. g. Thatsächlichkeit, auf welche, der Empirismus und Realismus sich beruft und seine Folgerungen stützt, ist nur der Ausdruck des bestimmten Bewußtseyns der Denknothwendigkeit, sofern letztere in den sich uns aufdrängenden Empfindungen, Gefühlen, Perceptionen sich kund giebt. Und die Selbstgewißheit des Denkens, Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, von welcher der Idealismus ausgeht und die Kraft seiner Beweise hernimmt, ist nur dasselbe Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, sofern sie in der Natur unsers Denkens und in dem durch sie bedingten Inhalt unsers Bewußtseyns sich manifestirt. Beide haben dieselbe Basis: beide gründensich auf die von ihnen selbst verbürgte Bedingtheit unsers Den-

kens und unsrer Gedanken durch die gegebene Natur unsers eignen Wesens und durch die gegebene Natur des reellen Seyns (des Universums), zu dem unser Geist in seiner reellen Existenz gehört. Erfahrung und Speculation sind mithin im Grunde, als Bethätigungsformen der Denknothwendigkeit überhaupt, Eins; und der Nachweis, wie durch ihr Zusammenwirken all' unser Erkennen und Wissen, Glauben, Meinen ꝛc. zu Stande kommt, wird die gesuchte Vermittelung des Realismus und Idealismus ergeben: denn unser Wissen ist eben selbst als Resultat ihres Zusammenwirkens die Einheit beider. —

Auf diese Denknothwendigkeit mit ihren zwei Bethätigungsformen, auf äußere und innere Thatsachen und auf eine von den logischen Gesetzen getragene Beweisführung, werden auch wir in den folgenden Erörterungen uns überall berufen und glauben dazu berechtigt zu seyn, indem wir soeben dargethan zu haben hoffen, daß es schlechterdings keinen andern Grund der Gewißheit und Evidenz giebt. Selbst der Skeptiker von Profession, wenn er Gründe für seine Zweifel an allem menschlichen Wissen beibringen und seinen Skepticismus nicht selbst für bloße Laune und persönliche Willkühr erklären will, muß auf Thatsachen des Bewußtseyns sich berufen oder Beweise vorlegen. Wenn wir aber demgemäß im Folgenden behaupten werden und bereits verschiedentlich behauptet haben, dieß und dieß sey thatsächlich so, so wollen wir damit nur sagen, daß dieß oder jenes als so seyend gedacht werden müsse, keineswegs daß es an sich selbst so sey. Und ingleichen wenn wir behaupten, dieß oder jenes sey bewiesen, so wollen wir damit wiederum nur gemeint haben, daß jeder, der den vorgelegten Argumenten folge, sich genöthigt finden werde, es so und nicht anders zu denken, keineswegs, daß es an sich selbst so sey. Dieß An-sich bleibt außer allem Betracht: von ihm läßt sich schlechthin nichts aussagen und kann mithin gar nicht die Rede seyn. Vielmehr muß völlig dahingestellt bleiben, ob es ein solches An-sich giebt und ob dasselbe mit unsern nothwendigen Vorstellungen von ihm übereinstimme oder nicht: — das Eine ist so gut möglich als das Andere. Denn wenn wir auch in vielen Fällen nicht umhin können zu behaupten, es sey Etwas an sich so, wie wir es denken, so will das doch nur sagen, daß wir uns genöthigt finden, es als an sich so und nicht anders seyend zu denken. Und

wenn es uns auch schlechthin gewiß ist, daß es ein An-sich der Dinge, eine reelle, objective, von unserm Denken unabhängige Existenz und Bestimmtheit mannichfaltiger Gegenstände realiter giebt, so ist doch wiederum diese Gewißheit nur der Ausdruck jener Nothwendigkeit, kraft deren wir ein solches Daseyn schlechterdings denken müssen. — Wer dieß für Idealismus erklärt, dem geben wir (mit Herbart) zu bedenken, daß es nach seinem Sprachgebrauche keine andere als idealistische Philosophie giebt, gegeben hat und geben kann, und daß danach nicht nur alle Philosophie, sondern auch der entschiedenste Empirismus, die exacteste Naturwissenschaft purer Idealismus ist.*)

---

*) Ich habe die Grundlegung der Erkenntnißtheorie, d. h. die Darlegung der letzten Gründe all' unsrer Gewißheit, auf welche nicht nur alle Philosophie (mit Einschluß des principiellen Skepticismus), sondern auch jede Wissenschaft, ja jede Behauptung, die wir irgend aufstellen mögen, sich stützt, bereits in verschiedenen älteren Werken entwickelt und im Obigen nur so kurz und bündig als möglich zusammengefaßt. Ich habe insbesondre im 1. Theile meiner Schrift über „das Grundprincip der Philosophie" (Leipz. 1845.) in einer „Geschichte und Kritik der bisherigen Principien der Philosophie" nachzuweisen gesucht, daß alle Systeme von Thales bis auf Hegel im Grunde auf das Princip der Denknothwendigkeit sich basiren und consequenter Weise dasselbe als das ihrige anerkennen müssen. Ich habe sodann im 2. Theile derselben Schrift (Leipz. 1846.) den Versuch gemacht, zu zeigen, wie auf diesem Principe die Philosophie in doppelter Richtung weiter bauen könne und stets veranlaßt seyn werde, auf dem doppelten Wege hier des Idealismus oder der Speculation, dort des Realismus oder der Erfahrung das Ziel ihres Strebens, die Begründung einer vollständigen philosophischen Weltanschauung, zu erreichen. Ich habe weiter in meinem „System der Logik" (Lpz. 1852.) darzuthun gesucht, daß alle logischen Formen und Functionen, die logischen Grundgesetze wie insbesondere die Kategorien nur Ausdruck einer Denknothwendigkeit sind, welche die unterscheidende Denkthätigkeit unsers Geistes bestimmt und leitet und welche ihrerseits wieder nur Ausdruck der gegebenen Natur oder Wesensbestimmtheit der unterscheidenden Thätigkeit ist. Hier habe ich auch — Einleitungsweise gegen Lotze — zu zeigen gesucht, daß wie alles Wissen und Erkennen, so auch alle moralische Gewißheit auf der Denknothwendigkeit beruhe, indem wir nur darum gewiß sind, wie und was wir zu wollen und zu thun haben, weil unser Wollen und Handeln eine bewußte Thätigkeit ist und weil wir uns genöthigt finden anzunehmen, daß es eine moralische Ordnung der Dinge, einen Werth und Unwerth unsrer Handlungen, Gesetze und Normen für unser Wollen giebt, nach denen wir uns zu richten haben. Daraus folgt, daß die theoretische Gewißheit, auf der unsere Erkenntniß der Dinge und unsers eigenen Wesens beruht, nicht, wie Lotze und Andere wollen, auf die moralische Gewißheit basirt werden kann. Denn abgesehen davon,

daß letztere die rein theoretische Gewißheit der Existenz unsers Willens und seiner Verschiedenheit vom Empfinden, Percipiren, Vorstellen ꝛc. voraussetzt, ist sie in Wahrheit selbst nur eine theoretische, weil einerseits nur der Ausdruck jener denknothwendigen Annahme einer moralischen Weltordnung und resp. einer moralischen Bestimmtheit unsres eignen Wesens, andrerseits Bewußtseyn einer unser Wollen und Thun betreffenden Nothwendigkeit, das im Grunde ebenfalls nur Bewußtseyn einer bestimmten Denknothwendigkeit (nämlich dieß und dieß Wollen oder Handeln als das rechte und gute, pflichtgemäße, vernünftige, denken zu müssen) und keineswegs an sich bestimmter, klarer, sicherer ist als etwa die theoretische Gewißheit, daß wir A = A denken, oder das reelle Daseyn äußerer Dinge annehmen müssen. Außerdem wäre jene Basirung der theoretischen Gewißheit auf die moralische nur eine Schlußfolgerung. Denn sie beruft sich auf die logische Nothwendigkeit, nach welcher anzunehmen sey, daß, weil es eine moralische Weltordnung giebt und unsere moralische Bestimmung und deren Erfüllung eine wenn auch beschränkte Erkenntniß der Dinge fordert, auch unser theoretisches Forschen und Wissen uns nicht schlechthin täuschen könne. Diese Schlußfolgerung ist aber rein theoretischer Natur, und die Begründung aller theoretischen Gewißheit durch die moralische gründet sich mithin ihrerseits nur auf eine theoretische Gewißheit, setzt also das, was sie erst begründen will, vielmehr voraus. — Die folgende Darstellung der Erkenntnißtheorie wird über diesen Streitpunkt noch nähern Aufschluß geben, indem sie von selbst zur Erörterung des Ursprungs unsers Wissens von moralischen Dingen führen wird.

Erster Abschnitt.

Der Begriff des Wissens überhaupt.

Erstes Capitel.

Entstehung unsrer Vorstellungen und Ursprung des Bewußtseyns.

Durch eine große Anzahl von Thatsachen, welche die moderne Naturwissenschaft noch bedeutend vermehrt, berichtigt und wissenschaftlich sicher gestellt hat, ist es als erwiesen anzusehen, daß unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen durch die Einwirkung der uns umgebenden Dinge auf unsere Sinnesnerven vermittelt sind. Nur infolge der Reizung unsers Sehnerven, der in die Netzhaut des Auges sich ausbreitet und mit andern Vorkehrungen in Wechselwirkung steht, sehen wir; nur infolge ähnlicher Reizungen der Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksnerven und der in die ganze Haut verschiedentlich vertheilten, in die Fingerspitzen besonders zahlreich auslaufenden Nervenfasern haben wir Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Ebenso gewiß ist, daß alle unsre körperlichen Lust- und Schmerzgefühle nur auf Reizungen der durch den ganzen Körper systematisch verzweigten Nerven beruhen, mögen diese Reizungen von äußern Einwirkungen oder von innern Vorgängen im Organismus selbst herrühren, — daß also nicht durch die Knochen, Muskeln, Blut 2c., sondern unmittelbar nur durch die Nerven alle Empfindung vermittelt ist. Auch ist durch zahlreiche wissenschaftliche Beobachtungen und Experimente als ausgemacht anzusehen, daß jede Nervenreizung nur dann und insoweit zur Empfindung wird, soweit sie nach dem Grade ihrer Stärke und nach ihrer Beschaffenheit im Stande ist, sich durch die mannichfaltigen Verzweigungen des Nervensystems hindurch bis zum Centralorgane desselben,

dem Gehirn, fortzusetzen. So daß die sinnliche Empfindung und Perception in demselben Grade verhindert, gestört, alterirt wird, in welchem die Verbindung des gereizten Nerven mit dem Gehirn oder der normale Zustand des letztern aufgehoben erscheint.

Allein so wenig es zu bezweifeln ist, daß unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen überall durch das Nervensystem vermittelt sind, so wenig sind bis jetzt noch die Bedingungen, die Vorgänge und Mittel, durch welche diese Vermittelung zu Stande kommt, genügend festgestellt. Die Physiologie vermag noch nicht einmal mit Sicherheit nachzuweisen, wo und wie die vom Rückenmark (und mittelst seiner vom Gehirn) in dickeren Strängen ausgehenden, sich verschiedentlich theilenden und zuletzt zwischen die Fäden der Muskeln sich einfugenden und damit in feinste Verzweigungen sich auflösenden Nervenfasern endigen oder verschwinden. Ebenso wenig vermag sie anzugeben, was eigentlich geschieht, wenn ein Nerv gereizt wird und die Reizung von dem betroffenen Theile des Körpers sich auf das Gehirn überträgt. Reiz, Fortpflanzung desselben, Thätigkeit der Nerven sind im Grunde noch bloße Namen. Denn der elektrische Strom, der nach neueren Untersuchungen die Nerven durchzieht und von dem man alle Nerventhätigkeit — insbesondere (durch Uebertragung derselben auf die Muskelfasern) die Einwirkung der motorischen Nerven auf das Muskelsystem — herleiten will, erklärt nichts, so lange die Elektricität selbst ein bloßer Collectivname für völlig unbegriffene Erscheinungen ist und so lange nicht dargethan ist, wie es möglich sey, daß z. B. ein äußerer Druck auf irgend einen Körpertheil in dem betroffenen Nerven eine elektrische Strömung hervorrufen oder die vorhandene modificiren und durch Fortleitung derselben nach dem Gehirn dort eine entsprechende Affection bewirken könne. Gesetzt aber auch, daß alle die physiologischen Vorgänge, die hier in Betracht kommen, genügend ermittelt wären, so bleibt immer noch die Hauptfrage zu lösen: wie und wodurch wird eine Nervenreizung zur Empfindung?

Die Naturwissenschaft hat bis jetzt noch nicht Einen sichern Schritt zur Beantwortung dieser Frage zu thun vermocht. Im Gegentheil ihre neueren Entdeckungen und allgemein angenommenen Theorieen, namentlich über die Entstehung der Lichterscheinungen (Farben), sind nur geeignet die Sache noch mehr zu verdunkeln. Be-

kanntlich werden nach dieser Theorie, wie die Töne auf verschiedene Schwingungen der atmosphärischen Luft, so die Farben auf ähnliche Schwingungen des s. g. Aethers zurückgeführt, d. h. physikalisch, abgesehen von unsrer Empfindung und Preception, existiren keine Töne und Farben, sondern nur Wellenbewegungen (Undulationen) der Luft- und Aetheratome von verschiedener Geschwindigkeit und Richtung. Diese vibrirenden Bewegungen afficiren oder übertragen sich auf unsere Gehörs- und Gesichtsnerven, setzen sich von ihnen bis ins Gehirn fort, und werden je nach ihrer verschiedenen Bestimmtheit zur Empfindung der verschiedenen Töne und Farben. Eine 32malige Schwingung der Saite erzeugt z. B. die Empfindung des tiefsten Tones, den wir zu percipiren vermögen, eine 458billionenmalige Schwingung des Aethers in einer Secunde die Empfindung der tiefsten Farbe, des Roths. Nun empfinden wir aber den Ton nicht als die vibrirende Bewegung eines Stoffes, sondern als ein selbständiges Continuum, das gleichmäßig eine gewisse Zeit hindurch fortdauert, gleichsam als Eine, einen bestimmten Zeitraum durchschneidende Linie. Und noch weniger erscheint uns die Farbe als eine undulirende Bewegung, sondern vielmehr als eine ruhende bestimmt umgränzte Fläche im Raume. Zwischen dem, was Ton und Farbe physikalisch und was sie für unsere Wahrnehmung sind, findet sonach ein bedeutentender Unterschied statt. Ihre Uebereinstimmung erstreckt sich nicht weiter als etwa die zwischen den geschriebenen Buchstaben und den gesprochenen Lauten der Rede: jeder Veränderung der Geschwindigkeit der Luft- und Aetherschwingungen folgt zwar eine Veränderung unsrer Empfindung, aber die einzelne Schwingung selbst hat keine Gleichartigkeit mit der Empfindung. Letztere kann mithin weder als die bloße Fortsetzung noch als das Abbild von jener betrachtet werden. Aehnlich verhält es sich mit den Geruchs- und Geschmacksempfindungen, obwohl bei ihnen im Gegensatz gegen jene mechanischen Bewegungen chemische Processe überwiegen. Auch hier ist die Verschiedenheit zwischen unsrer Empfindung und dem sie bedingenden physikalisch-chemischen Vorgange viel größer als die Aehnlichkeit.

Wie ist diese Differenz zu erklären? wie und wodurch entsteht sie? Die besonnenen Naturforscher erwidern: wir wissen es nicht und können nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Wissenschaft keine Antwort darauf geben. Einige (wie Schleiden, R. Wagner u. A.)

sind geneigt, eine vom Körper verschiedene, aber mit ihm eng verbundene Substanz, Kraft oder Thätigkeit, die s. g. Seele, anzunehmen und ihr die Erzeugung der Empfindungen und Perceptionen auf bloße Anregung durch die Nervenaffection zuzuschreiben. Andre (wie C. Vogt, Moleschott rc.) behaupten dagegen, daß Empfindung, Perception, Bewußtseyn nur besondre Functionen des Gehirns seyen, Absonderungen oder Ausschwitzungen der in ihm concentrirten Nervenmasse, vergleichbar den Secretionen (der Galle, des Urins), welche die Leber und die Nieren bewirken. Die Einen wie die Andern sind den naturwissenschaftlichen Beweis für ihre Behauptungen bisher schuldig geblieben.

Vermag sonach die Naturwissenschaft von ihren Prämissen aus schon die bloße Empfindung nicht begreiflich zu machen, so läßt sich erwarten, daß sie noch weniger im Stande seyn wird, die Frage nach dem Ursprunge des Bewußtseyns zu beantworten. Beide Fragen fallen nicht, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte, in Eins zusammen. Von Empfindung überhaupt kann freilich nur die Rede seyn, weil es Thatsache des Bewußtseyns ist, daß wir empfinden. Aber daraus folgt nicht, daß wir nicht Empfindungen haben könnten, ohne uns ihrer bewußt zu seyn. Zahlreiche Thatsachen beweisen das Gegentheil. Wir erinnern nur daran, daß wir uns des Drucks unsrer Kleider oder des Sessels, auf dem wir sitzen rc., meist nicht bewußt sind (weil wir uns daran gewöhnt haben); und doch empfinden wir ihn fortwährend, wie sich zur Evidenz daraus ergiebt, daß wir uns sofort seiner bewußt werden, sobald wir nur unsre Aufmerksamkeit darauf richten. Ebenso ergeht es uns mit einem lange und gleichmäßig fortdauernden Geräusch, das uns umgiebt und das wir sicherlich fortwährend hören, ohne uns seiner fortwährend bewußt zu seyn. Wir starren wohl gelegentlich, in Gedanken versunken, lange auf einen Gegenstand, ohne uns bewußt zu seyn, was wir sehen und daß wir überhaupt sehen; erst indem wir aus unserm Grübeln erwachen, bemerken wir den Gegenstand, d. h. kommt uns die Gesichtsempfindung, die wir ohne Zweifel fortwährend hatten, zum Bewußtseyn. Da wir durchaus kein Bewußtseyn haben über den Ursprung und die Entstehungsart unsrer Empfindungen, so müssen wir nothwendig annehmen, daß sie immer schon entstanden seyn müssen, ehe sie uns zum Bewußtseyn kommen, d. h. daß

ihr Entstehen und ihr Bewußtwerden nicht in Eins zusammenfallen, und also Empfinden und Bewußtseyn nicht untrennbar verbunden sind. Und sonach folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit, daß die Fähigkeit, Kraft oder Thätigkeit, infolge deren wir empfinden, nicht schlechthin identisch seyn kann mit derjenigen, durch die wir uns unsrer Empfindungen bewußt werden.

Dasselbe gilt von jenen Gefühlen, in denen unsre inneren Zustände — möge man sie als Bestimmtheiten der Seele oder als bloße Modificationen des Organismus betrachten — sich uns kundgeben, von den Gefühlen der Sympathie und Antipathie, der Sehnsucht, der Freude und Trauer &c. Wir lassen hier die Frage noch unerörtert, ob alle solche Gefühle nur von bestimmten Anschauungen oder Vorstellungen ausgehen und also die Vorstellung und damit das Bewußtseyn voraussetzen. Wenn dieß auch der Fall wäre, so muß doch jedes Gefühl ebenfalls immer schon entstanden *seyn*, ehe es uns zum Bewußtseyn kommt. Denn auch hier wiederum haben wir über die Entstehung unsrer Gefühle nicht das leiseste Bewußtseyn; was wir darüber annehmen, beruht nur auf Reflexion und Schlußfolgerung. Auch hier hängt weder das Entstehen noch Fortbestehen der Gefühle von unserm Bewußtseyn ab: das Gefühl der Zuneigung der Liebe, der Freundschaft bleibt und verknüpft uns mit unsern Freunden, obwohl wir uns seiner nicht fortwährend bewußt sind. Auch hier also kann die Kraft oder Fähigkeit, infolge deren wir fühlen, nicht als schlechthin identisch angesehen werden mit derjenigen, durch die wir uns unsrer Gefühle bewußt werden.

Vermeint die Naturwissenschaft von ihrem Standpunkte aus das ganze Wesen und Leben des Menschen begreiflich machen zu können, so hat sie nachzuweisen, durch welche mechanische Bewegungen oder chemische Processe nicht nur die Nervenaffection zur Empfindung werde, sondern auch das Bewußtseyn der Empfindung entstehe. So lange sie dieß nicht vermag und nicht einmal im Stande ist, im Gebiete der Physik, Chemie und Physiologie auch nur die entfernteste Analogie mit dem Phänomen des Bewußtseyns aufzuweisen, ist sie wissenschaftlich genöthigt, die Sphäre des Bewußtseyns d. h. das geistige Leben des Menschen, vom Gebiete der Physik und Chemie zu sondern und die Verschiedenartigkeit beider anzuerkennen.

Es ist nicht Sache der Philosophie, die vergeblichen Bemühun-

gen der Naturwissenschaften aufzunehmen, um womöglich ihrerseits zu vollführen was jene nicht zu leisten vermochten. Die Philosophie hat nicht äußere Thatsachen zu ermitteln und festzustellen; — denn sie ist freie voraussetzungslose Forschung, der es nicht um einzelne Thatsachen, sondern um die Erkenntniß der Wahrheit und ihrer Möglichkeit für den Menschen zu thun ist. Ihr Standpunkt ist daher der des Bewußtseyns, des geistigen Lebens, und dieses auf die mechanische Bewegung und die chemischen Processe der materiellen Stoffe zurückführen zu wollen, liegt für sie keine Veranlassung vor. Sie hat daher die festgestellten Thatsachen der Naturwissenschaft einfach aufzunehmen, ihre Bedeutung, ihren Werth und ihre Tragweite zu beurtheilen, sie in ihre Consequenzen zu verfolgen und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, und demgemäß im vorliegenden Falle nur zu constatiren, daß es der Naturwissenschaft bisher nicht gelungen ist, das Problem des Bewußtseyns zu lösen. Wohl aber ist es ihre Sache zu zeigen, warum dieß Unternehmen nicht gelingen konnte noch Aussicht auf ein zukünftiges Gelingen hat, so lange man die Natur nur als einen Complex mechanischer Bewegungen und chemischer Processe faßt.

Die Gründe dafür liegen in dem Denkgesetz der Causalität. Schon die sinnliche Empfindung, d. h. die Nervenaffection die empfunden und damit aus einer Bewegung der Nervenfasern in die Empfindung eines Tons, einer Farbe ꝛc. umgesetzt wird, ist eine Thätigkeit oder Bewegung, welche auf das bewegende Agens selber geht. Denn letzteres (der Geist oder die Seele) muß nothwendig die Nervenaffection, verändert oder unverändert, in sich aufnehmen oder sie in sich finden, um sie in eine Empfindung umsetzen zu können, und die Empfindung könnte niemals zu seiner Empfindung werden oder ihm auch nur als die seinige erscheinen, wenn in ihr nicht ein Element seiner selbst die Bestimmung oder Eigenschaft der Empfindung erhielte, zu einer Empfindung qualificirt würde. Darauf beruht die Wahrheit des alten Satzes, daß jede Empfindung zugleich Selbstempfindung ist. Schon in der einfachsten Empfindung tritt mithin eine Thätigkeit oder Bewegung hervor, die nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet ist, nicht ein Andres, sondern das bewegende Agens selbst zum Object hat. Noch deutlicher und unzweifelhafter zeigt sich dieß beim bewußten Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen ꝛc. Wie man auch

immer das Bewußtseyn fassen möge, da es nach naturwissenschaftlicher wie philosophischer Ansicht nicht ein von Ewigkeit her bestehendes, fortdauerndes ist, sondern entsteht, sich entwickelt und ausbildet, da sein Inhalt nicht beständig derselbe bleibt, sondern mannigfach wechselt, so muß man das Bewußtseyn auf irgend eine Thätigkeit (Kraft) oder Bewegung zurückführen, durch welche sein eigner Ursprung wie jener Wechsel seines Inhalts vermittelt ist. Möge man ferner diese Bewegung auch noch so materialistisch und naturalistisch fassen, etwa als eine mechanische Druck- und Stoßkraft, welche die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen in das Bewußtseyn wie in einen bestimmten Raum hinein- und resp. hinaustreibt, möge man auch das Bewußtseyn selbst zu einem bloßen Spiegel degradiren, der die vorübergleitenden Empfindungen und Bilder nur auffängt; — immer wird man nicht umhin können, dieß Auffangen und Wiederspiegeln als eine Thätigkeit zu denken, welche der Spiegel *selbst* ausübt. Soll ich mir irgend einer Empfindung bewußt werden, so muß sie *Inhalt* meines Bewußtseyns, mir *immanent* gegenständlich werden. Das Bewußtseyn oder die Thätigkeit, durch die es selbst entsteht, muß aber nicht nur diesen Inhalt in sich aufnehmen, sondern irgend etwas mit ihm vornehmen. Denn damit, daß ein Gefäß gefüllt, ein Stoff (Atom) mit andern mechanisch oder chemisch verbunden, von andern ergriffen und umfaßt wird oder eine Bewegung auf andre überträgt, kommt demselben noch nicht Bewußtseyn zu. Ist oder beruht sonach das Bewußtseyn nothwendig auf Thätigkeit und geht dieselbe auf seinen *eignen* Inhalt, so ist damit das Bewußtseyn ebenfalls wieder eine Kraft, Bewegung oder Thätigkeit, die nicht nach außen, sondern nach *innen* geht, das bewegende Agens *selbst* zu ihrem Object hat und, wenn auch von außen angeregt, doch insofern wahre *Selbst*thätigkeit ist, als sie nicht bloß die empfangene Bewegung mechanisch fortsetzt oder nach außen auf Andres überträgt, sondern vielmehr eine gerade entgegengesetzte Richtung einschlägt, offenbar also nicht dem äußern Anstoße unterthänig folgt, sonder in spontaner Selbständigkeit eine neue, in dem Anstoß nicht liegende Bewegung vollzieht. —

In der Natur aber, d. h. im Gebiete des Mechanismus und Chemismus, giebt es *nur* Bewegung nach *außen*, *nur* Vibration oder Ortsveränderung, *nur* Thätigkeit von einem Atom auf das

andere. Das ist ein Satz, den die moderne Naturwissenschaft selbst aufstellt und mit größtem Eifer vertheidigt. Wie man also auch die Thätigkeit der Nerven sich denken möge, immer kann die mechanische oder chemische Reizung derselben nur eine mechanische Bewegung oder neue Mischung ihrer kleinsten Theilchen hervorbringen, nicht aber eine Bewegung oder Thätigkeit, welche nach innen auf die gerrizte Nervenfaser selbst ginge. Die Natur kennt keine Selbstthätigkeit, sondern nur Bewegung, die auf äußere Einwirkung (andrer Stoffe und Kräfte) erfolgt, und entweder als Schwingung oder als Ortsveränderung von dem bewegten Gegenstande selbst vollzogen, oder durch ihn hindurch auf andre übertragen wird. — Auch der chemische Proceß ist — wenigstens nach der Ansicht der modernen Naturwissenschaft — nur eine Ortsveränderung, weil nur eine Verschiebung oder andre Verknüpfung und Vertheilung der unveränderlich bleibenden Atome; und die häufig vorkommende Kreisbewegung ist keineswegs eine Bewegung nach innen auf das bewegte Agens selbst, sondern überall eine nach außengehende und von außen zurückkehrende. Oder will man der Erde wegen ihrer Rotation um sich selbst, dem Blute wegen seines Aus- und Zurückfließens vom und zum Herzen, dem elektrischen Strome wegen seiner Circulation durch die Nerven Bewußtseyn zuschreiben?

Hat sonach alle Thätigkeit und Bewegung der Natur nicht nur keine Aehnlichkeit mit derjenigen, auf welcher nothwendig die Empfindung und das Bewußtseyn beruht, sind vielmehr beide einander gerade entgegengesetzt, so ist es gemäß dem Denkgesetze der Causalität schlechthin unmöglich anzunehmen, daß Empfindung und Bewußtseyn der Erfolg mechanischer oder chemischer Bewegungen der Stoffe sey. Wir können uns wohl denken, daß eine Schwingung oder elektrische Durchströmung der Nerven auf eine mit ihnen verbundene (psychische) Kraft treffe und diese zu einer ihrem Wesen gemäßen Thätigkeit anrege, nicht aber, daß sie eine Wirkung habe, welche ihrer Ursache entschieden widerspricht und ihrer Beschaffenheit nach auf eine ganz andre gerade entgegengesetzte Bewegung zurückweist. —

Wie man diese andre Kraft oder Thätigkeitsweise bezeichnen wolle, ist natürlich gleichgültig. Wir nennen sie dem gemeinen Sprachgebrauche gemäß psychische und resp. geistige Kraft; lassen es

aber hier noch völlig dahingestellt, ob dieselbe als für sich bestehend oder an einen Stoff gebunden zu denken sey, und ob im letzteren Falle dieser Stoff eine besondre, von den mechanischen und chemischen (materiellen) Stoffen verschiedene Substanz oder mit letzteren substanziell gleicher Natur seyn möge. Wenn wir das Wort Seele gebrauchen, so wollen wir darunter nur diejenige Kraft, Bewegung oder Thätigkeitsweise verstanden wissen, deren Erfolg die Empfindung und das Gefühl ist; und wenn wir vom Geiste reden, so meinen wir wiederum nur diejenige Thätigkeit, Bewegung oder Kraft, auf welcher das Bewußtseyn und der Wechsel seines Inhalts beruht. Da der Mensch thatsächlich nicht nur Empfindungen und Gefühle, sondern auch ein Bewußtseyn von ihnen und von seinem eignen Selbst hat, so schreiben wir ihm nicht nur eine Seele sondern auch einen Geist zu.

Demgemäß behaupten wir: die Seele ist die zunächst die sinnlichen Empfindungen *producirende* Kraft. Sie producirt dieselben: denn die Empfindung ist etwas Andres als die Nervenreizung, und eben dieß Andersseyn, diese Veränderung kann nur als Product oder Wirkung der Seele angesehen werden. Aber sie bringt dieselbe nicht selbständig, schöpferisch hervor, sondern nur unter Anregung und Mitwirkung der äußern Dinge, d. h. der mechanischen und chemischen Kräfte der Natur, welche theils *auf* unsern leiblichen Organismus einwirken, theils *in* unserm Organismus selbst zur Vollziehung seiner Functionen mitwirken. Denn einerseits ist die bloße Nervenaffection nicht nur für sich allein noch keine Empfindung, sondern kann auch ohne zur Empfindung zu werden, entstehen und bestehen, wie die Physiologie bewiesen hat. Aber andrerseits ist eben so gewiß, daß ohne Nervenaffection keine sinnliche Empfindung möglich, und daß mithin die Seele zur Production derselben der Mitwirkung unsrer leiblichen Sinnesorgane und somit weiter der diese Mitwirkung vermittelnden Thätigkeit der äußern Dinge bedarf. Die Nervenaffection, die von den letzteren ausgeht, muß unmittelbar die Seele selbst treffen, und zwar nicht bloß sie äußerlich berühren oder anstoßen, sondern von ihr aufgenommen, zu einer Afficirung der Seele selbst werden. Denn sonst könnten wir die durch sie vermittelte Sinnesempfindung nicht unmittelbar (wenn auch nur infolge des unbewußt wirkenden Gesetzes der Causalität) auf einen äußern

Gegenstand beziehen, wie wir doch unwillkührlich thun, sondern würden sie nur als einen Vorgang innerhalb unsers eignen Wesens fassen und mithin nie zum Bewußtseyn einer Außenwelt gelangen können. Nur wenn die Nervenaffection stark genug ist, um die Seele gleichsam zu ihrer Aufnahme zu nöthigen oder sie selbst in Affection zu setzen, erfolgt jene psychische Thätigkeit, deren Product die Empfindung, die Umwandlung der Reitzung des Gesichtsnerven in das Sehen der Farbe, des Gehörsnerven in das Hören des Tons ist. Wie dieß Alles geschieht, wissen wir nicht und werden es nie wissen können. Denn das Entstandenseyn der Empfindung ist die Bedingung unsers Bewußtseyns: nur nachdem die Empfindungen bereits entstanden sind, kommen sie uns zum Bewußtseyn, und nur sofern dem Menschen durch die Sinnesorgane Empfindungen zugeführt werden, entwickelt sich in ihm ein menschliches Bewußtseyn. Wie dasjenige, was die Bedingung der Entstehung und Bildung des Bewußtseyns selbst ist, entstehen möge, kann mithin niemals Inhalt des Bewußtseyns werden. Und da die physiologische Beobachtung unsers leiblichen Organismus nur bis zur Erkenntniß der Nervenaffection führt, aber anstatt uns weiter zu bringen vielmehr nur zeigt, daß zwar die Nervenaffection Bedingung der sinnlichen Empfindung, aber noch keineswegs diese selbst ist, so können wir zwar schließen, daß die Nervenaffection in irgend einer causalen Beziehung stehen müsse zu der Kraft oder Thätigkeit, durch welche die Empfindung hervorgerufen wird, aber wie und wodurch letztere entstehe und wie die sie erzeugende Kraft beschaffen seyn möge, vermögen wir ebenso wenig zu erschließen als unmittelbar zu erkennen.

Die Empfindungen, weil sie durch die verschiedenen Nervenaffectionen ursächlich bedingt sind, haben nothwendig selbst eine verschiedene Bestimmtheit: sie sind unmittelbar an sich sebst, wie sie aus der Thätigkeit der Seele unter Mitwirkung der Nervenaffection hervorgehen, von einander verschieden. Infolge dieser Bestimmtheit und Verschiedenheit fühlen wir nicht nur, daß wir eine Empfindung haben, sondern auch daß sie von andern Empfindungen unterschieden ist: wir fühlen nicht nur ihr Daseyn, sondern auch ihre Bestimmtheit. Dieß ist unbezweifelbare Thatsache des Bewußtseyns. Wie wir überhaupt von unsern innern Zuständen

und Vorgängen, von unsern Bedürfnissen, Trieben, Begehrungen ꝛc. ein unmittelbares Gefühl haben, so fühlen wir auch, daß wir sehen, hören ꝛc., und daß die Gesichtsempfindung eine andre ist als die Gehörsempfindung. Dieß Gefühl ist in der Regel ein sehr schwaches, unbestimmtes und erscheint mit der Empfindung so unmittelbar verknüpft, ja es verschmilzt mit derselben für unser Bewußtseyn meist dergestalt, daß es, wenn wir nicht ausdrücklich darauf reflectiren, uns gar nicht zum Bewußtseyn kommt. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es die sinnliche Empfindung nur begleitet, keineswegs aber mit ihr identisch ist. Denn aus der Anregung der Seele durch die Nervenaffection und aus ihrer darauf eintretenden Thätigkeit (Reaction), durch welche die Empfindung entsteht, kann nur folgen, daß wir eine Empfindung *haben*, nicht aber daß wir dieß Haben, das Entstandenseyn der Empfindung in uns, selbst wieder *empfinden*. Auch kommt uns in einzelnen Fällen dieser Unterschied zum deutlichen, unabweisbaren Bewußtseyn. Denn nicht selten steigert sich jene zweite Empfindung zu einem bestimmten Gefühle des Angenehmen und resp. Unangenehmen: beim Sehen in die Sonne, beim Hören eines scharfen quietschenden Tones haben wir nicht nur eine Gesichts- und Gehörsempfindung, sondern zugleich ein Gefühl des Leidens, des Schmerzes. Mag dieß Gefühl auch bloß auf einer zu heftigen Reizung unsrer Gesichts- und Gehörsnerven beruhen, jedenfalls drängt sich uns in und mit ihm unwiderstehlich das Gefühl auf, daß wir eine bestimmte Sinnesempfindung haben. Und in der That würden wir nie ein Bewußtseyn darüber gewinnen können, daß wir es sind die empfinden, wenn nicht die Existenz und resp. Bestimmtheit unsrer Empfindungen sich uns im s. g. Selbstgefühle kundgäbe. Wie und wodurch diese Gefühle entstehen, wissen wir wiederum nicht. Aber wenn wir alle Thatsachen, die hierher gehören, zusammenfassen, wenn wir bedenken, daß nicht bloß unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen, sondern auch diejenigen Vorgänge unsers geistigen Lebens, die unabhängig von einer unmittelbaren Mitwirkung leiblicher Functionen entstehen, unsre Willensentschlüsse, unsre Pläne und Entwürfe, unsre selbstgemachten Vorstellungen (Gedankencombinationen) ꝛc. kurz all' unser geistiges Thun und Leiden, von entsprechenden, oft sehr bestimmten, ja heftigen Gefühlen begleitet sind, so werden wir kaum umhin können anzuneh-

men, daß unsre Seele die Fähigkeit besitzt, von ihren eignen Thätigkeiten und Bewegungen wie von den Einwirkungen, die sie erfährt, kurz von ihren eignen Zuständen und Bestimmtheiten verschiedentlich afficirt zu werden. Jenachdem diese Affectionen oder Erregungen mit der eignen Natur der Seele, mit dem Gange ihrer Entwicklung und deren Ziele, mit der Richtung ihrer Kräfte und den Bedingungen der Wirksamkeit derselben ꝛc. übereinstimmen, oder widersprechend, störend und hemmend in sie eingreifen, werden die Gefühle Empfindungen der Lust oder Unlust seyn.

Unwillkührlich denken wir uns daher die Entstehungsweise des Gefühls analog dem Ursprunge der Nervenaffection, durch welche die Empfindung vermittelt ist (wodurch freilich noch keine Erkenntniß von ihr gewonnen ist, da wir noch keineswegs wissen worin die Nervenreizung besteht). Wir können demgemäß wohl das s. g. Gefühlsvermögen auf eine Fähigkeit der Selbstafficirung der Seele zurückführen, und darum ist jedes Gefühl unmittelbar zugleich Selbstgefühl; nur ist diese Selbstafficirung keineswegs reine Selbstthätigkeit. Im Gegentheil scheint angenommen werden zu müssen, daß die Seele von ihren eignen Bestimmtheiten, Empfindungen, Vorstellungen, ꝛc. gerade so unwillkührlich afficirt wird wie die Nervenfasern durch die äußern Einwirkungen. Aber sofern die Empfindungen, Vorstellungen ꝛc. nur auf Thätigkeiten und Bewegungen beruhen, welche unsre Seele wenn auch auf fremde Anregung selbst vollzieht, d. h. da sie integrirende Momente, Bestimmtheiten, Vorstellungen in ihr selbst sind, so ist jede solche Affection der Seele doch zugleich eine Selbstafficirung, die nicht ohne Mitwirkung und resp. ohne eine Reaction der Seele selbst zu Stande kommt.

Woher auch indessen die Gefühle entspringen mögen, jedenfalls ist es Thatsache des Bewußtseyns, daß wir Gefühle haben, die im Bewußtseyn als verschieden von unsern Sinnes-Empfindungen, unsern Vorstellungen ꝛc., sich kundgeben. Die Gefühle der Lust und Unlust, die wir nicht nur beim Anblick gewisser Gegenstände, beim Hören gewisser Töne ꝛc., sondern auch ohne vorausgehende bestimmte Sinnesempfindungen haben, kann Niemand leugnen. Die Bedürfnisse unsers Leibes nach Nahrung, Ruhe, Bewegung ꝛc. geben sich uns bekanntlich in bestimmten Gefühlen des Hungers und Durstes ꝛc. kund; ebenso die Bedürfnisse der Seele, sich mitzutheilen, die Ge-

genstände um sie her kennen zu lernen 2c. Durch diese Gefühle der Lust und der Unlust sind offenbar unsre ersten ursprünglichsten Triebe, Neigungen, Strebungen bedingt: mit dem Gefühle des Hungers erwacht der Trieb zum Essen; ohne jenes ist dieser nicht vorhanden, wenigstens wissen wir nichts von ihm. Der Trieb aber hat seinen Namen davon, daß er vorausgesetzter Maßen die Seele antreibt, den Körper oder einzelne Glieder desselben in diejenige bestimmte Bewegung zu setzen, die durch den Trieb selbst und somit implicite durch das ihn hervorrufende Gefühl verzeichnet ist. In den Gefühlen der Lust und Unlust wird mithin die Seele nicht nur leidend afficirt, sondern auch von ihnen zu einer bestimmten Thätigkeit sollicitirt. Und diese Thätigkeit ist zugleich auf jene Gefühle selbst gerichtet, indem die Seele durch sie das Gefühl der Lust zu erhalten oder wiederzugewinnen, das der Unlust dagegen loszuwerden oder zu vermeiden strebt. Dennoch können wir das Gefühl nicht als die alleinige die Strebungen der Seele *erzeugende* Ursache ansehen, sondern seine Wirkung nur darein setzen, daß es die Seele zu bestimmten Strebungen *veranlaßt*. Denn soweit wir die Natur der Gefühle kennen, erscheint es offenbar nicht *nothwendig*, daß auf das bloße Gefühl der Unlust das Streben der Seele erfolge, dieses Gefühls sich zu entledigen: die Seele könnte vielmehr diesem Gefühle gegenüber sich ebensowohl rein passiv verhalten und dasselbe, ohne dagegen zu reagiren, ruhig ertragen. Tritt dennoch jener Erfolg ein, so müssen wir annehmen, daß durch das Gefühl nur eine ursprüngliche Fähigkeit oder Kraft der Seele, die wir das Vermögen der Strebungen nennen können, in Bewegung gesetzt werde oder daß die Gefühle die an sich in der Seele schon vorhandenen Triebe gleichsam nur auslösen und in Wirksamkeit bringen. In der That scheint es nach dem gegenwärtigen Stande der psychologischen Forschung unvermeidlich, neben der bedingten Kraft des Empfindens und neben der Fähigkeit der Seele, von ihren Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen 2c. afficirt zu werden, d. i. neben dem Gefühlsvermögen noch ein Vermögen der Triebe oder Strebungen in der Seele vorauszusetzen. Und eben so unvermeidlich dürfte es seyn auf jeden Versuch, diese Fähigkeiten aus Einer Grundkraft herzuleiten, vorläufig wenigstens verzichten zu müssen (wie dieß Lotze: Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Mensch-

heit, Leipzig 1856, Bd. I. p. 183 ff. u. E. zur Evidenz dargethan hat).

Dagegen glauben wir, daß eine andre, meist als ursprünglich angesehene Fähigkeit der Seele auf diesen Rang keinen Anspruch hat. Wir meinen das Gedächtniß, und glauben von ihm darthun zu können, daß es unmittelbar mit dem Gefühle gegeben und daher auf dasselbe zurückzuführen ist. Denn dadurch daß jede sinnliche Empfindung die Seele afficirt und ein bestimmtes Gefühl in ihr hervorruft, wird die sinnliche Empfindung der Seele gleichsam einverleibt: sie verschwindet nicht schlechthin mit dem Aufhören der Nervenaffection. Vielmehr wenn auch Empfindung auf Empfindung folgt, und keine an sich länger in der Seele andauert als die sie hervorrufende Nervenaffection währt, so erhält doch durch das bestimmte Gefühl, das jede begleitet, die Seele die Möglichkeit, unter Umständen die Sinnesperception zu reproduciren d. h. sie auch *ohne* vorangegangene Nervenaffection in sich herorzurufen. Dieß ist kein besondres Vermögen, welches die Seele dadurch gewönne oder welches, schon in ihrem Besitze, nur zur Thätigkeit angeregt würde. Vielmehr gehört es zur Natur des Gefühlsvermögens, daß durch eine später erfolgende Wiederanregung desjenigen bestimmten Gefühls, welches eine vergangene Sinnesperception in der Seele zurückgelassen hat, ganz unmittelbar und unwillkührlich auch diese Sinnesperception selbst in der Seele wieder hervorgerufen wird. Wenn der Hirsch vom Durst geplagt wird und damit das Verlangen nach Wasser fühlt, so regt die gefühlte Begierde zunächst jenes Gefühl an, das die frühere *Gesichts*empfindung des Wassers in seiner Seele zurückgelassen hat; und dieses Gefühl ruft wiederum unmittelbar die bestimmte Gesichtsempfindung des Quells und der ihn umgebenden Gegenstände hervor, d. h. der Hirsch *erinnert* sich des Orts, wo er früher seinen Durst gelöscht hat. Umgekehrt regt die Gesichtsempfindung des aufgehobenen Stockes im Hunde das *Schmerz*gefühl der erhaltenen Schläge an, das zugleich mit dem die Gesichtsempfindung begleitenden Gefühle entstand und in Eins verschmolz. Weil einmal Moment der Seele geworden, tritt dasselbe in ihr wieder hervor, wenn auch nicht in ursprünglicher Stärke: das eine Gefühl, durch die sinnliche Empfindung wieder entstehend, führt das mit ihm verschmolzene andre Gefühl ganz mechanisch mit herbei, d. h.

der Hund erinnert sich der empfangenen Schläge und flieht vor dem aufgehobenen Stocke. Das Gedächtniß bedarf daher immer der Anregung. Bei den seiner Strebungen sich bewußten Menschen, dessen Sinnesempfindungen zu Vorstellungen sich gebildet haben, folgt es auch dem Willen; aber es thut nicht selbst etwas, sondern durch jene Anregung werden nur die Selbstaffectionen der Seele neu belebt, durch welche ihre Empfindungen und Vorstellungen zu Momenten der Seele selbst werden und in derjenigen Verbindung, in der sie ursprünglich entstanden, in ihr aufbewahrt bleiben.

Wie dem indeß auch sey, jedenfalls haben wir weder in und mit dem Selbstgefühle noch mit dem Gedächtniß noch mit dem Vermögen der Strebungen schon ein Bewußtseyn, daß und was wir erstreben und fühlen, noch auch sind unsre sinnlichen Empfindungen, unsre Gefühle und Strebungen bloß als solche schon Vorstellungen. Vielmehr indem die Seele von den sinnlichen Empfindungen afficirt wird, percipirt sie zwar das Daseyn und die Bestimmtheit derselben, und da sie auch ihren Wechsel, ihr Kommen und Gehen und insbesondre ihr unwillkührliches Sichaufdrängen und ebenso unwillkührliches Verschwinden fühlt, so bezieht sie dieselben auch unwillkührlich auf die äußern Dinge, von denen die Nervenaffection und damit die sinnliche Empfindung ausging. Aber diese Perception ist eben nur das Ergreifen der sinnlichen Empfindung, jenes Moment der Selbstthätigkeit oder Reaction, das nicht der Selbstafficirung der Seele durch ihre eignen Empfindungen nothwendig verknüpft ist, das aber nur bewirkt, daß die Seele in Folge des Gefühls die sinnliche Empfindung in sich findet. Diese Perception beruht daher nur auf dem Selbstgefühl der Seele oder vielmehr sie ist selbst nichts andres als das bestimmte Selbstgefühl der Seele von ihrem eignen Thun und resp. von ihrer Beziehung zu Dingen außer ihr. Ohne das Selbstgefühl würde zwar das Bewußtseyn unmöglich seyn; aber darum sind beide noch keineswegs identisch. Das Selbstgefühl, das jedes bestimmte einzelne Gefühl involvirt, ist vielmehr nur die immanente Bedingung der Entstehung des Bewußtseyns und insofern der Anfang desselben. Im Selbstgefühle wird zunächst die sinnliche Empfindung aus einer nur von außen veranlaßten Wirkung, die möglicher Weise auch außerhalb der Seele fallen könnte, zu einem integrirenden Momente der Seele selbst. Damit bekun-

det zwar die sinnliche Empfindung ihre Existenz und Bestimmtheit in der Seele, aber nur insofern, als sie die Seele afficirt und ein bestimmtes Gefühl in ihr hervorruft. Dieß bloße Gefühl der Empfindung muß daher selbst erst zum Bewußtseyn kommen, ehe wir eine Kenntniß, ein Wissen von dem erhalten, dessen Existenz und Bestimmtheit in ihm sich ausdrückt und in der Seele, aber noch nicht für die Seele sich kundgiebt. Mit andern Worten, die Kundgebung von der Existenz und Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung muß erst zu einer Kundnehmung werden; das, was in der Seele ist als ihr integrirendes mit ihr geeinigtes Moment, muß erst von der Seele selbst unterschieden werden, ehe es uns immanent gegenständlich, zu einer Kunde für uns, zu einem Wissen werden kann. Sinnesempfindungen verschiedener Art, Schmerz- und Lustgefühle, Triebe und Instincte, die Kundgebung derselben im Selbstgefühle und damit die Fähigkeit, sich ihrer unter Umständen zu erinnern, schreiben wir daher auch den Thieren zu; aber Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn haben noch alle besonnenen Forscher der Thierseele abgesprochen.

In der That haben wir auch ein klares Bewußtseyn darüber, daß Gefühl, Selbstgefühl und Bewußtseyn keineswegs identisch sind. Denn wie die sinnliche Empfindung selbst, so drängt auch das Gefühl, das sie begleitet, sich uns unmittelbar auf. Dasselbe gilt von allen übrigen Gefühlen: wir haben keine Gewalt, weder über unsre sinnlichen Empfindungen noch über unsre Gefühle und folglich auch nicht über unser Selbstgefühl. Das ist eine Thatsache, die uns sofort zum klaren Bewußtseyn kommt, sobald wir nur unsre Aufmerksamkeit darauf richten. Ueber unser Bewußtseyn und dessen Inhalt dagegen haben wir eine wenn auch beschränkte Macht, die unser Wille ausübt oder in deren Bethätigung unser Wille selbst besteht. Wenn ich an diese oder jene Arbeit zu gehen, mit der Untersuchung dieses oder jenes Gegenstandes, mit der Ausarbeitung einer Dichtung, einer philosophischen Abhandlung mich zu beschäftigen gedenke, so folgt der Inhalt meines Bewußtseyns willfährig diesem Entschlusse. Die Vorstellungen, der Gedankenkreis, in welchem die Arbeit sich zu bewegen hat, stellt sich von selbst in meinem Bewußtseyn ein und bietet sich als Object meiner Betrachtung, als Stoff beliebiger Combinationen, Versetzungen und Umgestaltungen willig dar. Ebenso willig als die Vorstellungen — im gewöhnlichen Zustande unsers

geistigen Lebens — sich in's Bewußtseyn rufen lassen, folgen sie auch gleichsam dem Befehle, aus dem Bewußtseyn zu weichen. Ich kann beliebig von dem Nachdenken über den einen Gegenstand zur Untersuchung eines andern mich wenden, d. h. die Vorstellung des ersteren aus meinem Bewußtseyn entfernen und dafür die des zweiten aufnehmen. Worauf diese Beliebigkeit in ihrem letzten Grunde beruhen möge, ob auf der s. g. Willensfreiheit oder einem Bestimmtwerden unsers Willens durch anderweite Einflüsse, kümmert uns hier noch nicht. Wir wollen durch die Berufung auf jene Thatsachen nur so viel darthun, daß das, was Inhalt unsers Bewußtseyns wird, nicht stets von selbst und unwillkührlich sich ihm aufdrängt, sondern unter Umständen von einer selbst bewußten Thätigkeit unsers Geistes abhängt. Nehmen wir zu ihnen noch die oben (S. 31) schon angeführten Thatsachen hinzu, daß unter Umständen sinnliche Empfindungen, welche wir unzweifelhaft haben und deren Existenz ebenso unzweifelhaft auch im Gefühl (Selbstgefühl) sich kund giebt, uns doch nicht zum Bewußtseyn kommen, wenn wir nicht ausdrücklich unsre Aufmerksamkeit auf sie richten, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt seyn, daß das Bewußtseyn oder vielmehr das Bewußtwerden nicht, wie das Gefühl und Selbstgefühl, auf einem bloßen Afficirtwerden der Seele beruhen kann, sondern eine besondre Kraft oder Thätigkeitsweise der Seele voraussetzt, welche zwar wiederum der Anregung von anderswoher bedürfen mag und unter Umständen thätig seyn muß, doch aber immer eine selbsteigene Thätigkeit der Seele bleibt und bis auf einen gewissen Grad unter die Botmäßigkeit unsers Willens (Ichs) gestellt ist.

Wollen wir nun untersuchen, worin diese Kraft oder Thätigkeit bestehen möge, so können wir freilich, wie schon bemerkt, nur aus Thatsachen des schon vorhandenen Bewußtseyns selbst Schlüsse ziehen auf die Art und Weise, wie das Bewußtseyn entstehen möge. Diese Schlüsse aber haben, wie uns dünkt, eine genügende Evidenz, um die von uns wiederholentlich aufgestellte Behauptung zu rechtfertigen, daß es die unterscheidende Thätigkeit der Seele sey, auf welcher das Bewußtwerden beruht. Zunächst fordert die Einheit des Bewußtseyns, daß auch diejenige Thätigkeit, durch welche dasselbe, wenn auch unter Mitwirkung andrer Thätigkeiten, entsteht, an sich nur Eine sey. Die Einheit des Bewußtseyns aber — die

nur nicht zu verwechseln ist mit dem Bewußtseyn der Einheit unsers Wesens, welches allerdings keineswegs fortwährend vorhanden ist — läßt sich schlechterdings nicht leugnen. Denn sie folgt (wie Lotze richtig bemerkt) nicht daraus, daß uns im Bewußtseyn unser Wesen als Eines erscheint, sondern daraus, daß uns überhaupt Etwas erscheint. Wäre das Subject der Erscheinung aus einer Mannichfaltigkeit von an sich selbständigen, wenn auch noch so innig verbundenen Wesen (Atomen) zusammengesetzt, so müßte die Erscheinung eben so vielfach sich wiederholen, als es solche verbundene Wesen giebt. So gewiß jede Wirkung auf ein zusammengesetztes Wesen nur so weit reicht, als sie die verschiedenen Theile dieses Wesens trifft, so gewiß könnte ein solches Wesen eine Erscheinung nur in sofern und soweit haben, als sie jedem einzelnen Theile desselben erschiene, d. h. sie wäre nicht Eine Erscheinung für das zusammengesetzte Ganze, sondern eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen für die mannichfaltigen Theile desselben. So gewiß sie Eine und eben darum das Bewußtseyn selbst ein einiges ist, so gewiß setzt die Entstehung des Bewußtseyns eine an sich Eine, sich gleichbleibende Thätigkeit voraus; denn nur aus einer solchen kann die Einheit des Bewußtseyns hervorgehen. Zugleich aber müssen wir an dieselbe Eine Thätigkeit die Forderung richten, daß durch sie auch die Mannichfaltigkeit des Inhalts des Bewußtseyns vermittelt sey. Denn dieser Inhalt ist nicht ein dem Bewußtseyn fremder, äußerlicher, sondern eben sein Inhalt, ihm immanent und dergestalt zu seinem Wesen gehörig, daß es ohne ihn nicht Bewußtseyn wäre. Eine solche Thätigkeit aber, die selbst nur Eine und deren Erfolg doch eine Mannichfaltigkeit des Inhalts in sich trüge, finden wir im ganzen Umkreis unsrer Kenntniß und Erkenntniß nirgend anders als in der unterscheidenden Thätigkeit. Sie allein ist es, die nicht nur, so mannichfaltige Unterschiede sie auch setzen mag, immer sich selber gleich auf dieselbe gleiche Weise dabei verfährt, sondern auch die Mannichfaltigkeit des Unterschiedenen verknüpft und zu einer Einheit zusammenfaßt, indem alles Unterscheiden zugleich ein Beziehen der zu unterscheidenden Objecte auf einander und damit ein Synthesiren involvirt. Sie allein aber ist es auch, welche ihrer Natur nach im Stande ist, ihre eignen Thaten und ihr eignes Thun zum Objecte ihrer Thätigkeit zu machen. Denn sofern ihr Thun eben im Unterscheiden besteht, so bedarf sie zwar

stets eines Stoffes für ihre Wirksamkeit und zwar einer Mehrheit von (wenigstens zwei) Objecten, wird aber überall thätig seyn können, wo eine solche Mehrheit sich ihr darbietet. Und da in ihren eignen Thaten, d. h. in den mannichfaltigen von ihr gesetzten Unterschieden, so wie diesen gegenüber in ihrem eignen, sich gleichbleibenden Thun eine solche Mehrheit ihr gegeben ist, so hindert nichts, daß sie nicht, gegen sich selbst sich richtend (reflectirend), ihre eignen Thaten von einander wie von ihrem eignen Thun und damit von sich selber unterscheiden könnte.

Aber auch noch andre Erwägungen führen zu demselben Resultate. Es ist unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseyns, daß wir in allen Fällen, wo wir ein klares und deutliches Wissen von der Gestalt, Größe, Beschaffenheit eines Dinges gewinnen, d. h. seine volle Bestimmtheit uns zum Bewußtseyn bringen wollen, das Ding so genau als möglich mit andern vergleichen. Dadurch kommen uns Bestimmtheiten zum Bewußtseyn, die wir bisher nicht bemerkt hatten. Alles Vergleichen ist aber selbst nur ein Unterscheiden, welches die Unterschiede zweier Dinge feststellt und zugleich diese Unterschiede von dem, worin die Dinge gleich oder ähnlich sind, unterscheidet. Ganz unabsichtlich und unwillkührlich wenden wir dasselbe Verfahren an, wenn wir einen neuen, uns noch völlig unbekannten Gegenstand (ein neu entdecktes Mineral, eine neu erfundene Maschine) erblicken. Zunächst sehen wir ihn nur überhaupt, d. h. wir haben nur überhaupt eine (an sich bestimmte) Gesichtsempfindung und, wenn wir auf sie achten, d. h. wenn wir den Gegenstand nicht bloß sehen, sondern auch bemerken, kommt dieselbe uns auch zum Bewußtseyn. Aber damit wissen wir nur, daß wir einen Gegenstand sehen, noch nicht aber (wegen der Neuheit desselben), was wir sehen, d. h. worin die Bestimmtheit des Gegenstandes besteht. Dieß erfahren wir erst, indem wir — allerdings mit der Schnelligkeit des Gedankens und ohne unmittelbar ein Bewußtseyn darüber zu haben — den Gegenstand von andern Dingen unterscheiden und resp. mit einer Anzahl von Vorstellungen ähnlicher Gegenstände, deren wir uns erinnern, vergleichen. Erst dadurch kommen uns seine Größe, seine bestimmte Gestalt, seine verschiedenen Eigenschaften ꝛc. zum Bewußtseyn. Darum sagen wir beim Anblick weit entfernter Gegenstände mit Recht: ich sehe da wohl eine Gestalt, ein Etwas, aber ich kann

nicht unterscheiden, was es seyn mag. Wäre das Etwas ohne alle bestimmte Gestalt, Größe, Farbe rc., also völlig verschwimmend und zerfließend und daher von nichts Andrem unterscheidbar, so würden wir es gar nicht bemerken. Es ist vielmehr wiederum eine vollkommen sichere Thatsache des Bewußtseyns, daß wir uns ein schlechthin Unbestimmtes überhaupt gar nicht zu denken vermögen, d. h. daß ein solches schlechthin nicht Inhalt unsers Bewußtseyns seyn kann. Daraus folgt, daß Alles und Jedes eben damit daß es Inhalt unsers Bewußtseyns wird, zugleich eine wenn auch relative Bestimmtheit für dasselbe erhalten muß. Und da nun in jenen Fällen durch die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit die relative Unbestimmtheit einer Anschauung beseitigt und in Bestimmtheit verwandelt wird, so werden wir schließen dürfen, daß überhaupt alle Bestimmtheit des Inhalts unsres Bewußtseyns auf derselben unterscheidenden Thätigkeit beruhe und je nach dem Maaße ihrer Stärke, der Sorgfalt oder Nachlässigkeit ihrer Ausübung und der Beschaffenheit ihres Stoffes mannichfach variire. Dann aber beruht offenbar auch dieß, daß uns Etwas zum Bewußtseyn kommt und unser Bewußtseyn überhaupt einen Inhalt gewinnt, d. h. das Bewußtwerden selber auf der unterscheidenden Thätigkeit. Denn kommt uns Etwas nur in dem Falle und in dem Maaße zum Bewußtseyn, wenn und soweit es irgend eine wenn auch dunkle, ungenaue Bestimmtheit für dasselbe gewinnt, und erhält es diese Bestimmtheit für das Bewußtseyn nur durch die unterscheidende Thätigkeit, so kann ohne deren Mitwirkung ein Bewußtwerden überhaupt nicht stattfinden, d. h. die Entstehung des Bewußtseyns ist nothwendig durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelt.

Dasselbe Resultat ergiebt sich aus einer näheren Prüfung jener Fälle, in denen wir eine bestimmte sinnliche Empfindung zwar unzweifelhaft haben, uns ihrer aber nur bewußt werden, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf sie richten. Was ist diese Aufmerksamkeit, die wir nach unzweifelhaften Thatsachen des Bewußtseyns hervorrufen und dahin oder dorthin lenken können? Ich merke oder bemerke etwas, will zunächst nur sagen: es kommt mir eine bestimmte sinnliche Empfindung zum Bewußtseyn; und wenn ich etwas nicht bemerkt habe, so kann das nicht heißen, daß dieß Etwas überhaupt gar nicht in meinen Gesichtskreis gekommen sey, — denn dann

könnte von ihm auch gar nicht die Rede seyn und es wäre nur lächerlich, wollte ich Jemandem mittheilen, daß ich etwas, das auf Himalaya passirt sey, hier in Halle nicht bemerkt habe; — es kann vielmehr nur heißen, daß ich dieß Etwas zwar gesehen, eine Gesichtsempfindung von ihm gehabt habe, dieselbe mir aber nicht zum Bewußtseyn gekommen sey Der sprachliche Unterschied zwischen Bemerkung und bloßer Sinnesperception setzt mithin die Thatsache als allgemein anerkannt voraus, daß wir eine bestimmte sinnliche Empfindung haben können, ohne uns ihrer bewußt zu werden. Danach aber kann Aufmerken oder Aufmerksamwerden nur heißen, daß ich aus irgend einer Veranlassung meinen Willen darauf richte, eine bestimmte sinnliche Empfindung, deren Eintreten zu erwarten ist oder bereits begonnen hat, nicht bloß zu haben, sondern auch ihr Daseyn zu bemerken. Aber wodurch vermag ich diese Absicht auszuführen? Das Eintreten der Empfindung als solcher wie ihre Bestimmtheit hängt nicht von mir ab: durch meinen bloßen Willen vermag ich unmittelbar keine Empfindung hervorzurufen, noch ihre Bestimmtheit zu ändern. Die Absicht kann also nur auf das Bewußtwerden der Empfindung gerichtet seyn, und setzt mithin voraus, daß dieß Bewußtwerden von einer meinem Willen gehorchenden Thätigkeit meiner Seele irgend wie abhängig sey. Wenn wir die Ankunft eines Wagens mit Ungeduld erwarten, so richten wir unsre Aufmerksamkeit auf jedes leise Geräusch, damit uns kein Ton unbemerkt entgehe, d. h. wir richten jene Thätigkeit, von der das Bewußtwerden einer sinnlichen Empfindung abhängt, vorzugsweise auf alle Gehörsempfindungen. Aber welches ist diese Thätigkeit? Mich dünkt, es ist keine andre Antwort möglich als: die unterscheidende Thätigkeit ist es, eben dieselbe, welche wir mit größtmöglicher Sorgfalt ausüben und nach gewissen Gesichtspunkten dirigiren, wenn wir eine Sache genau untersuchen, eine Begebenheit beobachten, d. h. ihre Beschaffenheit in größtmöglicher Bestimmtheit uns zum Bewußtseyn bringen wollen. Hängt aber sonach das Bewußtwerden sehr schwacher und unbestimmter Empfindungen von unsrer Aufmerksamkeit ab, und besteht letztere wesentlich darin, daß wir unsre unterscheidende Denkthätigkeit auf sie concentriren, so müssen wir wiederum schließen, daß das Bewußtwerden überhaupt und somit die Entstehung des Bewußtseyns durch dieselbige Thätigkeit vermittelt

sey, d. h. daß dieselbe, wenn auch nicht als die alleinige Ursache doch als eine der wesentlichen Bedingungen der Existenz des Bewußtseyns angesehen werden müsse.

In der That, die alleinige Ursache kann sie nicht seyn. Denn die sinnliche Empfindung muß bereits entstanden seyn, wenn sie uns zum Bewußtseyn kommen soll; und zahlreiche allbekannte Thatsachen beweisen, daß, wo die s. g. höheren, weil bestimmteren und mannichfaltigeren Empfindungen des Gesichts und Gehörs wegen mangelnder Organe fehlen, auch kein oder doch nur ein sehr unvollkommenes, unklares, inhaltsarmes Bewußtseyn entsteht. Die unterscheidende Thätigkeit, durch welche die Empfindung zu einer bewußten wird, und damit das Bewußtseyn selbst ist mithin bedingt 1) durch das Daseyn eines Stoffes, den sie nicht zu produciren vermag, sondern vorfinden muß. Sie ist aber 2) auch bedingt, ja unter Umständen necessitirt durch eine Anregung, die sie entweder von diesem Stoffe, von den sinnlichen Empfindungen und resp. den Gefühlen, oder von unsern Willensacten empfängt und durch die sie erst in Wirksamkeit gesetzt wird. Denn es ist Thatsache des Bewußtseyns, daß sinnliche Empfindungen von einer gewissen Stärke sich gleichsam in unser Bewußtseyn mit Gewalt eindrängen, d. h. daß wir nicht umhin können, uns ihrer bewußt zu werden. Daraus folgt, daß die unterscheidende Thätigkeit keine unbedingte, schlechthin selbständige und unabhängige ist. Dann aber kann auch nicht angenommen werden, daß sie ohne irgend einen Hebel, der sie in Bewegung setzt, rein von sich selbst ausgehe und in sich selbst beginne, daß sie vielmehr an sich nur Kraft oder Fähigkeit ist, welche zwar, einmal in Bewegung gesetzt, ohne Mitwirkung andrer Kräfte selbstthätig wirksam ist, doch aber einer Anregung von anderswoher bedarf, um in Thätigkeit überzugehen.

Sonach glauben wir behaupten zu dürfen, daß der Hergang, dessen Erfolg die Entstehung und der erste Anfang des Bewußtseyns ist, folgender sey: Das Gefühl, welches jede sinnliche Empfindung begleitet, reizt, je stärker es ist, desto unwiderstehlicher, die Seele zunächst zu einer Reaction gegen die gleichsam ihr abgedrungene und durch das Gefühl ihr einverleibte sinnliche Empfindung. Diese Reaction aber nimmt gemäß der Natur der Seele die eigenthümliche Form an, daß sie die bestimmte sinnliche Empfindung von dem eignen Selbst der

Seele, welches in jedem Gefühle, weil es zugleich Selbstgefühl ist, mit gegeben ist, absondert und als bloßes einzelnes Moment der Seele, als eine ihrer besondern Bestimmtheiten, ihr selber immanent gegenüberstellt, — d. h. die bestimmte sinnliche Empfindung und das sie begleitende Gefühl regt das der menschlichen Seele inhärirende Vermögen des Unterscheidens zur Thätigkeit an und mittelst derselben scheidet die Seele zunächst ihre bestimmte Empfindung von ihrem eignen empfindenden Selbst. Damit wird ihr die Empfindung immanent gegenständlich, d. h. sie wird sich derselben bewußt. Allein durch diesen ersten Act der unterscheidenden Thätigkeit wird nur die Empfindung überhaupt Inhalt des Bewußtseyns, das eben damit selbst erst entsteht; die Seele erfährt damit nur, daß sie empfindet. Auch bleibt die Empfindung nur so lange Inhalt des Bewußtseyns, so lange sie mittelst der Nervenaffection als wirkliche Empfindung fortdauert. Jedenfalls wird sie durch jede andre folgende Empfindung, durch welche die unterscheidende Thätigkeit erregt und auf ein andres Object gerichtet wird, aus dem Bewußtseyn verdrängt. Nur weil sie durch das sie begleitende Gefühl schon an sich zum Momente der Seele selbst, zum Inhalt des s. g. Gedächtnisses geworden ist, wird sie nun durch die unterscheidende Selbstthätigkeit auch zum Momente der sich bewußt gewordenen Seele, d. h. zu einem Momente, auf das unter Umständen die unterscheidende Thätigkeit wieder hingelenkt und das dadurch in's Bewußtseyn zurückgerufen werden kann. Aber darauf würde das Bewußtseyn beschränkt bleiben, wenn es bei jenem ersten Acte des Unterscheidens verbliebe. Die Seele würde zwar der mannichfaltigen auf einander folgenden Empfindungen sich bewußt werden und sie nach einander zum Schatze ihrer Erinnerung schlagen; aber ohne einen zweiten Act der unterscheidenden Thätigkeit würde sie in jedem einzelnen Falle sich immer nur bewußt werden, daß sie eine Empfindung habe, nicht aber, worin die Bestimmtheit derselben bestehe. Denn die an sich vorhandene Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung würde ohne einen solchen zweiten Act eine bloß an sich seyende bleiben, nicht zu einer Bestimmtheit für die Seele, nicht zu einer gewußten Bestimmtheit, kurz ihr nicht immanent gegenständlich werden, weil in jenem ersten Acte der Unterscheidung nur die sinnliche Empfindung, nicht aber ihre Bestimmtheit von dem empfindenden Selbst der

Seele unterschieden wird. Letzteres kann überhaupt so lange noch nicht geschehen, so lange die Seele für sich selbst noch völlig unbestimmt ist und ihre Bestimmtheit nur an der Bestimmtheit der sinnlichen Empfindungen hat: denn eine Bestimmtheit kann nur von einer andern Bestimmtheit unterschieden werden. Darum kann sich die Seele der Bestimmtheit einer sinnlichen Empfindung nur bewußt werden, indem sie dieselbe nicht bloß von ihrem eignen empfindenden Selbst, sondern von einer bestimmten andern sinnlichen Empfindung unterscheidet: nur dadurch wird ihr die Bestimmtheit einer jeden immenant gegenständlich. Auch zu diesem zweiten Acte der Unterscheidung wird die Seele durch die Empfindung selbst angeregt. Denn wenn wir zwei verschiedene Sinnesempfindungen zugleich haben, so wird in den sie begleitenden Gefühlen auch die Seele selbst verschiedentlich afficirt, und weil diese Gefühle nur Selbstaffectionen der Seele durch ihre eignen Empfindungen und somit Momente ihres Selbstgefühls sind, so fühlt die Seele sich selber in ihnen verschiedentlich afficirt, d. h. die verschiedenen Gefühle werden in dem Selbstgefühle der Seele zu einem Gefühle der Verschiedenheit: die Seele hat nicht bloß die verschiedenen Gefühle, sondern fühlt auch ihre Verschiedenheit. Oder was dasselbe ist, weil die zugleich eintretenden Sinnesempfindungen zufolge ihrer verschiedenen Bestimmtheit auch von verschiedenen Gefühlen begleitet sind, so fühlt die Seele nicht nur ihr Vorhandensein in sich, sondern auch die Bestimmtheit einer jeden. Diese Bestimmtheit besteht aber nur in dem Unterschiede der einen von der andern. Indem also die Seele die Bestimmtheit einer jeden fühlt, fühlt sie implicite auch ihre Verschiedenheit. Dieses Gefühl ist es, das die unterscheidende Thätigkeit anreizt, sich auf die beiden verschiedenen Empfindungen zu richten und sie nicht bloß von der empfindenden und fühlenden Seele, sondern auch von einander zu unterscheiden. Damit kommt der Seele jenes Gefühl, zugleich aber auch die Bestimmtheit jeder der beiden Sinnesempfindungen zum Bewußtseyn. Nur indem wir die eine Gesichtsempfindung von einer gleichzeitigen andern unterscheiden, kommt es uns zum Bewußtseyn, daß dieser Gegenstand roth, jener blau ist; und nur indem wir eine Gesichtsempfindung von einer Gehörsempfindung unterscheiden, gewinnen wir das Bewußtseyn, daß die Farbe etwas andres ist als der Ton. —

Auf diese Weise bildet sich der erste ursprüngliche Inhalt unsers Bewußtseyns und gewinnt mit jedem weiteren Acte der Unterscheidung eine größere Fülle und Mannichfaltigkeit. Auch ist die unterscheidende Thätigkeit nicht bloß an gleichzeitig-gegenwärtige Sinnesempfindungen und Gefühle gebunden. Mittelst der Erinnerung kann vielmehr eine gegenwärtige Sinnesempfindung auch von einer vergangenen unterschieden werden. Denn aus dem, was wir über das Gedächtniß gesagt haben, folgt von selbst, daß in Folge gewisser Anregungen frühere Sinnesperceptionen, wenn auch abgeschwächt, wieder in die Seele eintreten und so der Vergleichung mit den gegenwärtigen sich darbieten oder zu diesem Behufe in's Bewußtseyn zurückgerufen werden können. Dadurch wird es erklärlich, daß, wenn wir denselben Gegenstand zum zweiten und dritten Male sehen, d. h. wenn wir wiederholentlich ganz dieselbe Gesichtsempfindung haben, uns nicht nur ohne neue Unterscheidung und Vergleichung die Bestimmtheit des Gegenstandes, sondern auch seine Identität zum Bewußtseyn kommt. Je reicher daher der Inhalt unsrer Erinnerung ist, je weniger wir vergessen, desto besser werden wir im Stande seyn, den Inhalt unsers Bewußtseyns zu vermehren, unsern Gesichtskreis zu erweitern, unsern Geist zu bereichern. Das Vergessen aber kann m. E. nur darauf beruhen, daß das Gefühl, welches eine bestimmte Sinnesempfindung in der Seele zurückläßt, mit der Zeit, wenn es nicht durch Wiederholung erneuert wird, sich dergestalt abschwächt, daß es keiner Erregung durch ähnliche Gefühle oder durch unsern Willen mehr fähig ist. Wir haben den Namen eines Menschen vergessen, wenn das unsre Gehörsempfindung bei Nennung des Namens begleitende Gefühl entweder überhaupt oder momentan (durch andre vorherrschende Gefühle) so abgeschwächt ist, daß es, wenn wir den Menschen wiedersehen, durch die Gesichtsempfindung und deren Gefühl, mit welchem es ursprünglich verknüpft war, nicht soweit wieder angeregt werden kann, um die gehabte Gehörsperception wieder hervorzurufen. Es scheint wenigstens, daß die Seele zwar ihre Gefühle nicht nur überhaupt, sondern auch in ihrer ursprünglichen, durch ihre Gleichzeitigkeit bedingten Verknüpfung lange genug und vielleicht fortwährend in sich aufbewahrt, aber nicht in gleicher Stärke festzuhalten vermag, und daß es nicht nur von deren eigner Stärke, sondern auch von der Stärke der gleichzeitigen, mit ihnen

verknüpften anderweitigen Gefühle abhängt, ob sie sich später wieder so weit anregen lassen, daß sie die mit ihnen verknüpften Sinnesperceptionen in der Seele wieder hervorzurufen vermögen. Eine Gesichts- oder Gehörsempfindung, mit deren Eintreten ein heftiger Schmerz sich verknüpfte — z. B. wenn früher der alte Bauer seinem Sohne, indem er ihm die Gränzlinie der Dorfmark zeigte, eine tüchtige Ohrfeige gab —, werden wir nicht leicht vergessen. Durch den Schmerz, welcher mit dem die Gesichtsempfindung begleitenden Gefühle verschmilzt, wird nicht nur dieses Gefühl, sondern auch die Gesichtsempfindung selbst verschärft, weil wir unwillkührlich genauer auf sie achten. Wenn wir daher eine Sache uns einprägen oder auswendig lernen, so geschieht damit im Grunde ganz dasselbe, was im obigen Beispiele durch die Ohrfeige bewirkt ward. Denn das Einprägen besteht nur darin, daß wir wiederholt und angestrengt unsre Aufmerksamkeit auf die Sache richten, sie immer wieder und immer genauer ansehen: dadurch erhält auch das die Gesichtsempfindung begleitende Gefühl ein bestimmteres Gepräge und eine größere Stärke. Was wir dagegen nur flüchtig gesehen oder gehört haben, pflegen wir auch bald wieder zu vergessen, nicht weil uns die Sinnesempfindung nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen wäre, sondern weil das sie begleitende Gefühl nicht stark und scharf genug war. Es ist daher sehr wohl erklärlich, daß der Eine Anschauungen von Personen und Ereignissen besser behält als Namen, ein Andrer dagegen der Töne und Laute sich bestimmter erinnert als der Gestalt der damit bezeichneten Gegenstände: bei dem Einen werden, trotz der gleichen Schärfe des Auges und Ohres, die Gesichtsempfindungen, bei dem Andern dagegen die Gehörsempfindungen ein stärkeres Gefühl in der Seele zurücklassen. —

Sonach glauben wir behaupten zu dürfen: nur durch die unterscheidende Thätigkeit der Seele werden unsre Sinnesempfindungen zu Vorstellungen. Denn nur dadurch werden sie uns immanent gegenständlich, treten sie innerlich vor die Seele, erscheinen sie ihr nicht wie das Bild auf der Spiegelfläche, sondern innerlich in ihr selbst als Bestimmtheiten und resp. Erzeugnisse ihres eignen Wesens, und werden daher auch nicht bloß als ein nur äußerlich sie berührendes, sie selbst nichts angehendes Geschehen, sondern als innere Vorgänge, als ihre eignen Empfindungen und

Vorstellungen von ihr gefaßt. Eben darin aber besteht das Wesen der Vorstellung im Unterschiede von der bloßen Empfindung und dem Gefühle. Die sinnliche Empfindung, die nur in mir ist und im Selbstgefühle ihr Daseyn kund giebt (d. h. als daseyend gefühlt wird), bleibt bloße Empfindung und resp. Gefühl, so lange sie in ihrer Existenz und Bestimmtheit mir nicht immanent gegenständlich und damit aus einem bloßen Daseyn in mir zu einem Daseyn für mich, zu einer Erscheinung wird. Ebenso kommen die Gefühle des Schmerzes, der Trauer, der Sympathie und Antipathie ꝛc. nur dadurch uns zum Bewußtseyn, daß wir sie von einander und von unserm eigensten Selbst unterscheiden: auch sie werden dadurch zu Vorstellungen, indem damit ihre Beschaffenheit uns immanent gegenständlich wird. Ist aber nur da Bewußtseyn, wo ein solches immanentes Erscheinen stattfindet, so werden wir weiter behaupten müssen, daß das Bewußtseyn überhaupt nur der beständig sich erneuernde Erfolg der unterscheidenden Thätigkeit der Seele ist, daß es zusammt seinem Inhalte aus dem continuirlich fortdauernden Selbstgefühle stets neu hervorgeht und entsteht durch die mannichfaltigen sich aneinander reihenden Acte der unterscheidenden Thätigkeit, und daß daher die Folge und der Zusammenhang der Momente seines Inhals genau der Reihefolge dieser Acte entspricht. Hieraus erklärt sich der Wechsel des Inhalts unsers Bewußtseyns, die Möglichkeit des momentanen Aufhörens desselben oder vorübergehender Bewußtlosigkeit, wie alle jene Thatsachen, auf die wir zur Unterstützung unsrer Behauptung bereits hingewiesen haben.

Aber auch die s. g. Enge des menschlichen Bewußtseyns findet von hier aus ihre natürliche Erklärung. Denn da wir mehrere Dinge auf einmal nur anzuschauen, mehrere Vorstellungen zugleich nur festzuhalten vermögen, indem wir ihre Unterschiede von einander in's Auge fassen, dieß In's-Augefassen aber nur ein undeutliches rasches Unterscheiden und Vergleichen ist, das uns die Bestimmtheiten derselben in's Bewußtseyn bringt oder zurückruft, so kann ihre Anzahl nicht größer seyn, als die Zahl von Objecten, welche die unterscheidende Thätigkeit in Einem Acte zu erfassen vermag. Unterscheiden im engern Sinne lassen sich aber nur je zwei Dinge von einander: das liegt unmittelbar in der Natur des Unterscheidens. Das Vergleichen dagegen, weil es das, worin die Dinge unterschie-

den sind, von Dem, worin sie sich gleichen, unterscheidet, vermag zwar mehrere Objekte zu umfassen, aber nur dadurch, daß es Das, worin die Dinge gleich sind, zu einer Einheit zusammenfaßt und dieser Einheit Das, worin sie unterschieden sind, ebenfalls als eine Einheit gegenüberstellt. Wenn uns daher durch Einen momentanen Blick, den wir auf eine Landschaft werfen, die Existenz und Bestimmtheit einer ziemlich großen Anzahl von Gegenständen auf einmal zum Bewußtseyn zu kommen scheint, so beruht dieß darauf, daß die Landschaft als eine wenn auch gegliederte Einheit auf der Netzhaut des Auges sich darstellt, d. h. daß wir sie zunächst als Eine Gesichtsempfindung von andern und von unserm empfindenden Selbst unterscheiden und zugleich die einzelnen Theile derselben — weil uns Bäume, Berge, Flüsse 2c. bereits vollkommen bekannt sind — mit so rapider Schnelligkeit von einander unterscheiden, daß die einzelnen Akte der Unterscheidung für das Bewußtseyn in Eins zusammenschwinden. Darum erfahren wir aber auch durch einen solchen Ueberblick bloß, daß wir nur überhaupt Berge, Bäume 2c. vor uns haben; wollen wir uns zum Bewußtseyn bringen, worin die Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit derselben besteht, so müssen wir die einzelnen Akte der Unterscheidung sorgfältiger vollziehen und sie von einander sondern. Denn in voller Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit — das ist anerkannte Thatsache des Bewußtseyns — vermögen wir nur je zwei Objekte auf einmal uns vorzustellen, also nur je zwei Vorstellungen auf einmal in unserm Bewußtseyn zu fixiren, während wir sinnliche Empfindungen der verschiedenen Sinne in unbestimmbarer Menge zugleich zu haben vermögen, ja auch das Gefühl haben, daß wir höchst Mannichfaltiges sehen und zugleich Verschiedenartiges hören. Aber weil eben dieß Verschiedenartige der Empfindung nur zur Vorstellung wird, wenn wir uns durch die unterscheidende Thätigkeit bewußt werden, worin seine Unterschiede bestehen, so kann diese Menge von Sinneseindrücken nicht auf einmal, sondern nur je zwei Momente derselben können durch Unterscheidung des einen vom andern ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhalten, d. h. als Vorstellungen neben einander bestehen.

Einige andre Thatsachen jedoch scheinen unsrer Ansicht vom Wesen und Ursprung des Bewußtseyns zu widersprechen. Man

wird zunächst einwenden, daß wir, wenn wir wahrnehmen, reflectiren, uns erinnern ꝛc. gar kein Bewußtseyn haben von der unterscheidenden Thätigkeit, die wir angeblich dabei ausüben, daß vielmehr in der Wahrnehmung die Vorstellung des wahrgenommenen Dinges, in der Erinnerung die Vorstellung des vergangenen Ereignisses ganz von selbst, ohne eine vermittelnde Thätigkeit der Seele sich einstelle. Allein zunächst leuchtet ein, daß wenn das Bewußtseyn selbst durch die unterscheidende Thätigkeit erst entsteht, wir von dieser Thätigkeit und ihrer Ausübung unmittelbar kein Bewußtseyn haben können. Andrerseits haben wir bereits gezeigt, daß und warum es bei dem wiederholten Anblick eines uns bereits bekannten Gegenstandes keiner neuen Unterscheidung und Vergleichung bedarf. In diesem Falle findet sich die frühere Sinnesperception, die bereits der Seele immanent gegenständlich und damit zur Vorstellung geworden ist, von selbst als Vorstellung wieder ein und verschmilzt mit dem Anblick des Gegenstandes, — d. h. was der Seele bereits zum Bewußtseyn gekommen und eine Bestimmtheit für dasselbe empfangen hat, behält diese Form der Gegenständlichkeit und seine (wenn auch allmählig sich abschwächende) Bestimmtheit, weil es eben schon zu einem unterschiedenen und damit bestimmten Momente der Seele geworden ist. Wenn daher ein solches Moment mittelst der Erinnerung sich der unterscheidenden Thätigkeit wiederum darbietet, so tritt es als ein bereits unterschiedenes, bestimmtes vor sie hin und braucht also nicht erst unterschieden und zum Bewußtseyn gebracht, sondern nur in dasselbe wieder aufgenommen zu werden. Daraus erklärt es sich, daß wir mit den Vorstellungen, die wir uns bereits gebildet haben und uns nur wieder vorstellig machen, beliebig schalten und walten, sie umgestalten, trennen und neu verknüpfen können, ohne sie erst von einander zu unterscheiden. Dennoch ist dieses willkührliche Umgestalten, Disponiren und Combiniren, das wir dem besondern Vermögen der Einbildungskraft zuzuschreiben pflegen, nur eine Function der unterscheidenden Thätigkeit. Denn sofern alles Unterscheiden nothwendig ein Aufeinander-Beziehen der zu unterscheidenden Objecte involvirt, ist es eine nicht bloß trennende, sondern auch eine synthesirende, verknüpfende und die Objecte (für das Bewußtseyn) bestimmende Thätigkeit, welche sonach alle jene Functionen der s. g. Einbildungskraft in sich vereinigt und da-

her dieselben auch von einander getrennt, jede für sich an den bereits vorhandenen Vorstellungen auszuüben vermag. Geschieht dieß in willkührlicher Weise oder nach selbstgesetzten Zwecken und Absichten, so nennen wir es ein Thun der Einbildungskraft. Diese s. g. Einbildungskraft ist es, welcher wir nach der gewöhnlichen Meinung uns überlassen in jenen Zuständen, in denen wir gleichsam wachend träumen, in denen eine Fülle von Vorstellungen, Erinnerungen 2c. an unserm Geiste vorüberzieht, ohne daß wir uns ihrer klar und deutlich bewußt werden, — Zustände, die man geneigt seyn wird ebenfalls gegen unsre Ansicht geltend zu machen, sofern in ihnen von einer unterscheidenden Thätigkeit nicht die Rede seyn zu können scheint. Allein woher entstehen diese Zustände? Zunächst treten sie stets nur ein in Augenblicken psychischer und geistiger Ruhe, in denen weder starke Sinnesempfindungen noch bestimmte Vorstellungen oder Strebungen die Seele beschäftigen und unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. In solchen Augenblicken macht sich nothwendig die s. g. Stimmung, in der wir uns gerade befinden, mehr als sonst geltend. Sie aber ist nichts andres als das allgemeine Selbstgefühl der Seele, d. h. das mehr oder minder bestimmte Gesammtresultat, welches vorhergegangene Einzelempfindungen, Vorstellungen und Strebungen in der Seele zurücklassen und welches zugleich durch die gleichzeitigen Zustände des körperlichen Organismus modificirt wird. Dieß allgemeine Selbstgefühl ist, in wechselnder Bestimmtheit, zwar immer vorhanden, aber es kann weder selbst uns zum Bewußtseyn kommen noch auf den anderweitigen Inhalt unsers Bewußtseyns einwirken, so lange bestimmte gegenwärtige Einzelempfindungen, Gefühle, Vorstellungen die Seele beherrschen und unsre Aufmerksamkeit von ihm ablenken. In jenen Augenblicken psychischer und geistiger Ruhe dagegen wird es kräftig genug hervortreten, um die unterscheidende Thätigkeit der Seele entweder auf sich selbst zu lenken — womit unsre jedesmalige Stimmung uns zum Bewußtseyn kommt, — oder sie auf solche Vorstellungen und Erinnerungen zu richten, welche seiner eignen Beschaffenheit entsprechen. Je entschiedener in solchen Augenblicken unsre jedesmalige Stimmung ist, desto entschiedener wird sie den Inhalt unsers Bewußtseyns bestimmen: in entschieden trauriger Stimmung werden traurige, in heiterer heitere Vorstellungen an unserm Geist vorüber-

ziehen. Finden wir keinen Grund, auf die eine oder andre dieser Vorstellungen unsre unterscheidende Thätigkeit zu fixiren und damit den Zug derselben zu unterbrechen oder zu sistiren, so werden sie so rasch vorübergleiten und so in einander fließen, daß wir kein deutliches Bewußtseyn von ihnen gewinnen. — Die momentane Stimmung, die uns beherrscht, bedingt indeß nur die Gattung oder den allgemeinen Character der eintretenden Vorstellungen. Welche bestimmten Exemplare dieser Gattung aus der Erinnerung auftauchen und der unterscheidenden Thätigkeit (dem Bewußtseyn) sich präsentiren werden, hängt von der Stärke ab, in der einzelne derselben ursprünglich in's Bewußtseyn eintraten und von der Erinnerung bewahrt wurden, oft auch von gewissen äußern Umständen, die unsrer Wahrnehmung oder Beachtung sich entziehen. Nachdem aber in Folge davon bestimmte einzelne Vorstellungen sich eingefunden haben, werden diese — gemäß der dargelegten Natur des Gedächtnisses — die früher mit ihnen verknüpften Vorstellungen wach rufen und mit sich in's Bewußtseyn heraufführen; diese werden wiederum andre nach sich ziehen, und so ganze Reihen sich bilden, welche wie die Bilder einer Laterna magica an unserm innern Auge vorübergleiten. Man hat diese Verknüpfungen der Vorstellungen, welche anscheinend ohne Zuthun der Seele sich von selber bilden, auf die s. g. Ideenassociation zurückgeführt und bestimmte Gesetze für sie aufzustellen gesucht. Der Contrast und die Aehnlichkeit (Verwandtschaft) spielen unter diesen Gesetzen die Hauptrolle. Allein Differenz und Gegensatz, Identität und Aehnlichkeit sind nur Resultate der unterscheidenden Thätigkeit, und kommen uns nur zum Bewußtseyn indem wir die Dinge unter einander vergleichen. Jene Gesetze — deren nähere Bestimmung und Darlegung uns hier nicht interessirt — weisen mithin wiederum darauf hin, daß die unterscheidende Thätigkeit ihnen und ihrer Wirksamkeit zu Grunde liegt, und daß sie nur darum die Association der Vorstellungen beherrschen dürften, weil letztere selbst ursprünglich, bei ihrer ersten Bildung, von der unterscheidenden Thätigkeit nach Differenz und Gegensatz, Identität und Aehnlichkeit associirt (verknüpft) wurden. —

Bleibt es aber sonach dabei, daß das Bewußtseyn stets und überall nur der Erfolg der unterscheidenden Thätigkeit der Seele ist, so versteht es sich von selbst, daß auch das Selbstbewußtseyn nur

auf derselben Thätigkeit beruhen kann. Man hat bekanntlich das Selbstbewußtseyn, dessen thatsächliche Existenz Niemand leugnet, für das fundamentale, aber auch schwierigste Problem der Philosophie erklärt. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß ohne das Selbstbewußtseyn von einem Wissen überhaupt und insbesondere von einer Forschung nach dessen Ursprung, Werth und Bedeutung gar nicht die Rede seyn könne; zugleich aber hat man gemeint, daß das Selbstbewußtseyn einen Widerspruch involvire, weil Das, was sich selbst vorstellt, eben damit nothwendig sich von sich selbst unterscheide, zugleich aber ebenso nothwendig dieß Unterschiedene vielmehr als identisch, als das Eine und selbige Selbst fasse. Die Lösung des Problems dürfte vom Begriffe der unterscheidenden Thätigkeit aus keine so große Schwierigkeit haben. So gewiß alles Erscheinen fordert, daß Etwas da sey, das erscheint, und ein andres, dem es erscheint, so gewiß kann von einer immanenten Erscheinung nur die Rede seyn, wenn das, was der Seele erscheint, ihr selber immanent ist und doch zugleich gesondert ihr gegenüber tritt. Eine solche innerliche Vergegenständlichung ist aber nur denkbar, sofern die Seele von dem, was ihr immanent ist und also zu ihr selbst gehört (als ihre eigne Bestimmtheit), sich selber unterscheidet. Alles Vorstellen beruht also nothwendig auf einem Sich-in-sich-Unterscheiden der Seele. Weil es aber, wie gezeigt, zunächst die sinnlichen Empfindungen sind, welche durch die Gefühle, mit denen sie die Seele afficiren, die unterscheidende Thätigkeit sollicitiren und in Wirksamkeit setzen, so richtet sich letztere auch zunächst auf die sinnlichen Empfindungen. Das Kind unterscheidet daher längere Zeit nur seine Empfindungen und Perceptionen von einander, womit ihm — je mehr mit der Uebung die Genauigkeit und Sicherheit der Unterscheidung wächst — ihre Bestimmtheit immer deutlicher zum Bewußtseyn kommt, und es selbst zu einem bewußten Wesen wird. Aber dieß Bewußtseyn ist noch kein Selbstbewußtseyn. Denn obwohl das Kind nothwendig jede Empfindung auch von sich selbst (der empfindenden Seele) unterscheidet, womit sie ihm eben erst immanent gegenständlich wird, so erhält doch dadurch sein Selbst noch gar keine Bestimmtheit für das Bewußtseyn. Denn die empfindende Seele hat ihre Bestimmtheit nur an der bestimmten einzelnen Empfindung, die sie afficirt. So lange also nur diese Empfindung von ihr

selbst unterschieden wird, so wird damit ihre eigne Bestimmtheit gleichsam von ihr abgesondert. Eben damit aber verliert sie als empfindende Seele alle Bestimmtheit und tritt mithin nur als ein völlig Unbestimmtes der einzelnen Empfindung gegenüber. Das Kind weiß daher längere Zeit nur von sich als dem an sich unbekannten Etwas, das Empfindungen hat, dem Dinge erscheinen, und das es daher nur mit dem Namen, bei welchem es sich rufen hört, bezeichnet, d. h. es weiß in Wahrheit nichts von sich, es hat noch kein Selbstbewußtseyn, sondern eine bloßes Selbstgefühl, das dem Bewußtseyn der Dinge gegenübersteht und ihre Unterscheidung von einander möglich macht, das aber noch nicht zur Selbstvorstellung sich erhoben hat, weil eine schlechthin unbestimmte Vorstellung in Wahrheit keine ist. Erst wenn das Kind sein Selbst den einzelnen Sinnesempfindungen und damit weiter den Dingen nicht mehr bloß als ein Andres-überhaupt, alß ein Nicht-Ding (Nicht-Object), und also nur negativ gegenüberstellt, wenn es vielmehr anfängt, ihm positive Prädicate beizulegen, d. h. wenn es anfängt, seine unterscheidende Thätigkeit nicht mehr bloß auf die Objecte, sondern auf sein eignes Selbst zu richten und dieses als den zu unterscheidenden Gegenstand in's Auge zu fassen, erst damit beginnt es zum Selbstbewußtseyn zu gelangen.

Zu dieser Umkehrung des Zielpunkts der unterscheidenden Thätigkeit wird das Kind veranlaßt durch jenes allgemeine Selbstgefühl (die Stimmung der Seele), das wir oben characterisirt haben. Dieses ist es, das in Stunden physischer und geistiger Ruhe stark genug hervortritt um die unterscheidende Thätigkeit auf sich zu lenken, das aber in solcher Weise erst später sich geltend machen kann, weil das Kind in den ersten Jahren seines Daseyns noch zu stark von seinen einzelnen sinnlichen Empfindungen, Bedürfnissen und Trieben fortwährend afficirt wird, als daß es zu mehr als flüchtigen Momenten psychischer Ruhe gelangen könnte. Erst nachdem es an die äußern sinnlichen Eindrücke wie an die innern Impulse seiner Bedürfnisse sich soweit gewöhnt hat, daß es ihnen nicht mehr willenlos folgt, kann das allgemeine Selbstgefühl die Oberhand gewinnen und auf die unterscheidende Thätigkeit einen Einfluß ausüben. Darum tritt das Selbstbewußtseyn nicht nur stets später ein als das Bewußtseyn, sondern entwickelt sich auch nur allmählig aus schwa-

chen und unbestimmten Anfängen. Indem die unterscheidende Thätigkeit auf das Selbstgefühl sich richtet, erhält das unbekannte Etwas, welches das Kind immer schon von seinen einzelnen Empfindungen und Vorstellungen unterschieden hatte, seine ersten positiven Bestimmtheiten. Es kommt dem Kinde durch Vergleichung mit früheren Zuständen, deren es sich nun erst in Folge der eingetretenen Reflexion auf sich selbst erinnert, zum Bewußtseyn, daß es jetzt traurig, früher heiter war, d. h. daß diese Bestimmtheit der Traurigkeit ihm selbst angehört und nicht bloß auf eine einzelne Sinnesempfindung oder Vorstellung sich bezieht. Dieser positiven Bestimmtheit treten dann die einzelnen Sinnesempfindungen und resp. Vorstellungen, die es gleichzeitig hat, dergestalt gegenüber, daß das Kind weiterhin sich bewußt wird, etwas von ihnen Unabhängiges, Selbständiges zu seyn. Nachdem es so zuerst dieses Selbst überhaupt erfaßt hat, gewöhnt es sich allgemach daran, in den Acten seines geistigen Lebens nicht mehr bloß auf diese, sondern zugleich auch auf die Zustände, das Thun und Leiden seines Selbst zu achten, d. h. nicht mehr bloß seine einzelnen Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen von einander zu unterscheiden, sondern zugleich auch von den Bestimmtheiten, Zuständen, Thätigkeiten und Bewegungen, in denen dabei sein eignes Selbst sich befindet. Je mehr mit der steten Uebung der unterscheidenden Thätigkeit die Producte derselben nach allen Seiten hin an Deutlichkeit gewinnen, desto klarer wird dieses Selbst ihm immanent gegenständlich. Das Kind wird sich bestimmt bewußt, daß dieses Selbst auch von seinem eignen Körper — mit dem es auf der Stufe des Bewußtseyns in Eins zusammenfloß — unterschieden sey, weil es bemerkt, daß, obwohl es mit ihm auf's innigste verbunden ist, seine Zustände, Thätigkeiten und Bewegungen doch von denen des Körpers unterschieden sind. Es wird sich allgemach bewußt, daß dieses Selbst nicht bloß jetzt traurig, jetzt heiter ist, nicht bloß von dieser Vorstellung angenehm, von jener unangenehm afficirt wird, nicht bloß mannichfaltige Sinnesempfindungen, Gefühle, Vorstellungen hat, sondern auch verschiedene Thätigkeiten übt, jetzt lernt, jetzt nachdenkt oder mit der Verknüpfung bestimmter Vorstellungen zu einem bestimmten Zwecke sich beschäftigt, jetzt dieser oder jener Begebenheit sich zu erinnern sucht, jetzt von einem Wunsche beseelt ist, einen Entschluß faßt rc. So erhält das Selbst allgemach

eine Fülle von Bestimmtheiten, die keineswegs in jedem Augenblicke, aber doch im Fall ausdrücklicher Selbstbetrachtung von der unterscheidenden Thätigkeit mit Hülfe der Erinnerung zu Einem Gesammtbilde zusammengeordnet werden. Und indem dieses zugleich von allen einzelnen vorübergehenden Empfindungen und Gefühlen, Vorstellungen, Willensacten rc. unterschieden wird, entsteht damit das, was man die Vorstellung des Menschen von sich selbst, die innre Selbstanschauung nennen kann, mit welcher die Wahrnehmung der eignen Körpergestalt in ihrem Unterschiede von andern sich verschmilzt und zur äußern Form jenes innern Gesammtbildes wird.

Aber, wird man fragen, wer ist es, der diese Selbstanschauung hat, dem das Selbst mit der Mannichfaltigkeit seiner Bestimmtheiten, Thätigkeiten rc. erscheint? Ist nicht in dieser Selbstanschauung derselbe Widerspruch enthalten, der oben gegen die gewöhnliche Vorstellung vom Selbstbewußtseyn geltend gemacht worden? Und wie ist es nach der dargelegten Ansicht möglich, daß das Selbst, das die mannichfaltigsten Prädicate erhält und das nur in den mannichfaltigsten Acten der Unterscheidung zum Inhalt des Bewußtseyns wird, sich doch im Selbstbewußtseyn als eine stets sich gleichbleibende Einheit fassen kann? — Wir antworten: Die Selbstanschauung entsteht nicht dadurch, daß das Selbst unmittelbar sich selber vorstellt, sondern dadurch, daß es sich selbst von allen seinen einzelnen Bestimmtheiten, Empfindungen, Vorstellungen (und damit von den äußern Objecten) unterscheidet. Dieß Unterscheiden hat aber den unmittelbaren Erfolg, daß in dem dadurch gesetzten Unterschiede das Selbst sich selber gegenständlich wird, d. h. dieser gesetzte Unterschied ist das Medium, in welchem und vermittelst dessen das Selbst sich selber erscheint. Eben damit aber verschwindet der urgirte Widerspruch. Denn das Selbst indentificirt sich keineswegs mit diesem Unterschiede seiner selbst von allen Objecten des Bewußtseyns, sondern es erfaßt darin nur seine eigne Bestimmtheit, wie sie eben in und mit jenem Unterschiede gesetzt ist; und diese mannichfache Bestimmtheit erfaßt es zwar als seine eigne, aber immer nur als seine Bestimmtheit im Unterschiede von der Einheit seines Wesens. So erfaßt es sich im Selbstbewußtseyn allgemach als eine empfindende und fühlende, vorstellende, wollende (strebende) Kraft oder Thätigkeit, d. h. als bewußte Seele, deren

Eigenthümlichkeit einerseits in der gegebenen Stärke, Richtung und Disposition dieser ihrer ursprünglichen Fähigkeiten, andrerseits in dem mannichfaltigen bestimmten Inhalt ihres Empfindens und Fühlens, Vorstellens und Wollens besteht, die aber zugleich in der Einheit ihres Wesens von diesem Inhalt wie von jenen Thätigkeitsweisen unterschieden ist. Worin diese ihre Wesensverschiedenheit bestehe, vermag allerdings die Seele, trotz ihres Selbstbewußtseyns, nicht unmittelbar zu erkennen, weil sie ihr nicht in positiver Weise, sondern nur negativ als ein von ihren eignen Bestimmtheiten nur Verschiedenes immanent gegenständlich wird. Sie vermag daher ihr eignes Wesen nur zu bezeichnen als das Eine Etwas, das je nach den verschiedenen Anregungen, die es empfängt, in jenen ursprünglichen Thätigkeitsweisen des Empfindens, Fühlens und Strebens sich äußert und mittelst der eben so ursprünglichen Thätigkeitsweise des Unterscheidens sich ihrer bewußt wird. Nur auf der Höhe der Entwickelung des Selbstbewußtseyns mittelst genauer Analyse aller einzelnen Momente und mit Hülfe des Schließens und Folgerns vermag die Seele noch einen Schritt weiter zu thun. Indem sie darauf reflectirt, daß sie nur durch die unterscheidende Thätigkeit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangt und daß der Unterschied ihrer selbst von allen andern belebten und beseelten Wesen (Pflanzen und Thieren) im Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn besteht, und indem sie demgemäß die unterscheidende Thätigkeit genauer analysirt, wird sie sich zu dem Schluß veranlaßt sehen, daß diese Eine, sich stets auf dieselbe Weise vollziehende und damit stets sich gleichbleibende Thätigkeit des Unterscheidens der Kern ihres eignen Wesens sey, daß sie als die Eine Grundkraft zu betrachten seyn dürfte, für welche die Empfindungen, Gefühle, Strebungen nur die immamenten Mittel ihrer Wirksamkeit sind. Sie wird also annehmen, daß ihr Empfindungs-, Gefühls- und Strebungsvermögen nur besondre Modificationen dieses Einen Grundvermögens des Unterscheidens seyen, in welche sie nur eingeht und damit sich in sich selbst unterscheidet, um zum letzten Ziele all' ihrer Entwickelung, dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, zu gelangen. Und in der That involvirt die Empfindung, sofern sie zwar durch eine Einwirkung von außen veranlaßt, doch aber auf einer reagirenden Thätigkeit der Seele beruht, welche von der empfangenen Anregung aus auf die Seele selbst hin-

geht, ein Sichunterscheiden, das nur noch kein gegebenes Object hat. Dasselbe gilt vom Gefühl, sofern es die Selbstaffection der Seele durch ihre eigne Empfindung ist. Die Triebe oder Strebungen endlich, sofern sie auf ein Object zielen, das zwar anfänglich (vor dem Auftreten des Bewußtseyns) der Seele völlig unbekannt ist, doch aber als ein von ihr selbst unterschiedener Ziel- oder Richtpunkt sich in ihr geltend macht, setzen ebenfalls ein Sichunterscheiden der Seele voraus, welches von jener Thätigkeit, deren Erfolg das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist, nur durch den Mangel eines bestimmtgegebenen Objects sich unterscheidet, insofern also doch noch kein Unterscheiden, sondern bloßes Streben ist.

Die Thatsachen des Selbstbewußtseyns bestätigen, was wir hier behauptet haben. Das Ich nämlich bezeichnet in jedem einzelnen Momente, in welchem es von sich weiß und spricht, nur die Seele in irgend einer ihrer eignen Bestimmtheiten als empfindende (fühlende), vorstellende, wollende Seele gegenüber den einzelnen Objecten des Bewußtseyns. Nur in einer solchen von der Einheit ihres Wesens noch unterschiedenen Bestimmtheit ist die Seele in jedem einzelnen Momente des Selbstbewußtseyns sich selber immanent gegenständlich. (Ich sehe da meinen Freund kommen, heißt nur, die Seele ist sich ihrer selbst als wahrnehmender Thätigkeit und zugleich der von ihr unterschiedenen einzelnen bestimmten Wahrnehmung als des Objects ihrer Thätigkeit bewußt; Ich gedenke morgen abzureisen, heißt gleichermaßen nur, die Seele ist sich ihrer selbst als wollender Thätigkeit und zugleich des von ihr unterschiedenen bestimmten Gegenstandes ihres Wollens bewußt.) Aber diesen einzelnen wandelbaren Momenten steht zugleich eine Continuität und Stetigkeit des Selbstbewußtseyns gegenüber, und neben dem mannichfaltigen, vielfach wechselnden Inhalt spielt in jedem Momente das Bewußtseyn der Einheit und Identität des Ichs nebenher und begleitet, wenn auch noch so unklar und unbestimmt, jeden Act unsers geistigen Lebens. Dasselbe Ich, das jetzt als empfindend, wahrnehmend, jetzt als strebend, wollend rc. sich faßt, weiß sich doch zugleich als das Eine und selbige, sich selber Gleichbleibende. Es ist nur ein Ausdruck dieses Einheitsbewußtseyns, wenn wir von unsrer Seele sprechen und ihr irgend ein Prädicat beilegen, d. h. wenn wir unsre Seele mit ihren mannichfaltigen Bestimmtheiten von uns selbst

noch unterscheiden, und damit implicite unser Selbst als Einheit dem Wechsel und der Mannichfaltigkeit unsers geistigen Lebens gegenüberstellen; oder wenn wir unserm Ich Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zuschreiben und somit auch das Ich noch von uns selbst, also Ich von Ich unterscheiden. Es fragt sich mithin, wie es denkbar sey, daß die Seele, trotz der Mannichfaltigkeit ihrer eignen Thätigkeiten und der unermeßlichen Vielheit ihrer einzelnen Empfindungen, Vorstellungen und Strebungen, doch dieses thatsächlich vorhandene Bewußtseyn ihrer sich gleichbleibenden Einheit haben und festhalten könne. Betrachten wir die erwähnten Thatsachen etwas näher, so ergiebt sich: wenn wir von unserer Seele etwas aussagen und damit Ich und Seele, ja Ich und Ich sich gegenüberstellen, so ist es wiederum nur die unterscheidende Thätigkeit, durch die wir dazu befähigt werden. Das Ich, das darin das Bewußtseyn seiner Einheit ausspricht und sich selber Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn beilegt, kann aber nicht das bloße Resultat der unterscheidenden Thätigkeit seyn. Denn das Resultat derselben ist zunächst nur das Bewußtseyn, das zum Selbstbewußtseyn sich fortentwickelt, reicht mithin über letzteres nicht hinaus, d. h. die Seele kann in und mit der Gewinnung des Selbstbewußtseyns nicht zugleich über das Selbstbewußtseyn hinauskommen, was doch geschehen seyn muß, wenn sie sich selber Selbstbewußtseyn beilegt. Das Ich, das dieses sich zuschreibt, kann vielmehr nur die Eine, sich gleichbleibende Kraft und Thätigkeit des Unterscheidens selbst seyn, durch welche das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn erst entsteht, aus deren Wirksamkeit es erst resultirt, und der es also insofern inhärirt, als es eben aus ihr hervorgeht. Diese Kraft fassen wir als unser eigenstes Selbst und unterscheiden sie noch von dem bestimmten (bald fühlenden, bald vorstellenden, wollenden) Ich des Selbstbewußtseyns, weil dieses eben erst ihr Resultat ist. Sie liegt fortwährend als sich gleichbleibende Einheit dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn mit der wechselnden Mannichfaltigkeit seines Inhalts zu Grunde, weil sie fortwährend diese Mannichfaltigkeit selbst erzeugt. Aber sie liegt derselben nicht bloß zu Grunde, sondern macht auch in jedem ihrer Acte und somit in jedem Momente des Bewußtseyns sich selber geltend. Denn schon jenes erste Unterscheiden, in welchem die Seele ihren einzelnen Empfindungen sich gegenüberstellt, also schon

das erste Erwachen des Bewußtseyns, ist implicite ein Unterscheiden der einzelnen Empfindungen und ihrer Unterschiede von der Einen unterscheidenden Kraft und Thätigkeit, welche die Unterschiede setzt. Und weil mit jedem Acte der Unterscheidung beides von einander Unterschiedene immanent der Seele gegenständlich wird, d. h. zum Bewußtseyn kommt, so entsteht schon mit dem Bewußtseyn der Empfindungen implicite (und darum dunkel und unbestimmt) zugleich ein Bewußtseyn von der sich gleichbleibenden Ein'en Thätigkeit, durch welche die Empfindungen unterschieden werden. Dasselbe geschieht in jedem folgenden Acte der Unterscheidung, worin auch sein Inhalt bestehen möge, — d. h. den mannichfaltigen, wechselnden Inhalt unsers Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns begleitet nothwendig fortwährend und von Anfang an ein Bewußtseyn von der Einheit unsrer Seele als jener Einen Grundkraft des Unterscheidens. Dadurch allein sind wir auch im Stande, uns zuletzt sogar dieß zum Bewußtseyn zu bringen, daß wir Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn haben. Indem nämlich die Seele auf den Inhalt ihres eignen Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns die unterscheidende Thätigkeit zurückwendet (reflectirt), unterscheidet sie jene bis dahin nur implicite im Bewußtseyn mit gesetzte Einheit ihrer selbst ausdrücklich von dem mannichfaltigen anderweitigen Inhalt des Selbstbewußtseyns und damit von letzterem selbst. In dem so gesetzten Unterschiede wird ihr ihre eigne Einheit wie ihr Selbstbewußtseyn immanent gegenständlich, d. h. beides kommt ihr zum bestimmten Bewußtseyn. Dadurch wird die Seele erst befähigt nach dem Ursprunge, dem Wesen, den Bedingungen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns und damit ihrer eignen Wesenheit zu fragen. Und sofern dann bei dieser Forschung die von uns dargelegten Schlüsse und Folgerungen, welche aus der Reflexion auf den Inhalt des Selbstbewußtseyns sich ergeben, zu dem Resultate führen, daß das Bewußtwerden überhaupt wie das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn in allen Stadien seiner Entwickelung auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, so wird die Seele schließlich sich veranlaßt sehen, die Grundbestimmtheit ihres Wesens in die Eine, stets auf die gleiche Weise thätige Grundkraft des Unterscheidens zu setzen.

Wie diese Grundkraft in ihrer vollen Entwickelung und Durchführung die Seele erst zur Geistigkeit, die Sinnesempfindungen und

die Gefühle zu Vorstellungen erhebt, so werden durch sie allein die ursprünglichen Triebe und Strebungen der Seele zu Willensacten. Denn nur dadurch, daß wir unseres Begehrens und Strebens uns bewußt sind, unterscheidet sich der menschliche Wille von den dunklen Trieben und Instincten, welchen, wie es scheint, das Thier folgt. Und nur indem wir unsre Triebe, Begehrungen, Neigungen von einander und von der Seele als begehrender Kraft unterscheiden, werden wir uns bewußt, daß wir begehren und worin unsre Begehrungen bestehen. Schritt für Schritt geht dann die unterscheidende Thätigkeit an der Hand der Erfahrung, der Wahrnehmungen und Erinnerungen und deren Combination, weiter. Wir unterscheiden unsre Begehrungen von den Objecten, auf die sie gerichtet sind, und werden uns damit bewußt, was wir begehren. Wir unterscheiden weiter das Object von den Mitteln, es zu erreichen und zur Befriedigung der Begierde zu verwenden, und werden uns damit bewußt, was wir zu thun und zu lassen haben, um unsern Begehrungen Genüge zu thun. Wir unterscheiden nicht nur die befriedigte Begierde von der unbefriedigten, sondern auch das jedesmalige Resultat der Befriedigung von der Art und Weise, wie sie bewirkt wurde, und gewinnen damit ein Bewußtseyn von den verschiedenen Folgen, welche die Befriedigung der verschiedenen Begierden selbst wie die verschiedene Art und Weise ihrer Befriedigung hat. Wir unterscheiden Begierden, deren Befriedigung nothwendig ist, von solchen, deren Befriedigung nur einen größeren oder geringeren Genuß uns gewährt; wir unterscheiden die verschiedenen Maaße dieser Genüsse von einander und in Beziehung zu den Folgen, die sie für den Gesammtzustand unsers Wesens haben, u. s. w. So kommen wir allgemach zum Bewußtseyn des verschiedenen Werthes, den unsre Strebungen und Begierden selbst wie die verschiedene Art und Weise ihrer Befriedigung im Verhältniß zur gegebenen Natur unsers Wesens für die Erhaltung und gedeihliche Entwicklung desselben, für die Stärkung unsrer Kräfte, die Erreichung unsrer Zwecke, kurz für unser Wohl und Wehe haben.

Mit diesem Inhalt unsers Bewußtseyns ausgerüstet, wenden wir auch hier wieder die unterscheidende Thätigkeit, deren Resultat er ist, auf ihn selbst zurück, d. h. ehe wir an die Befriedigung einer Begierde gehen, reflectiren wir zunächst auf die Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit derselben und im letzteren Falle auf das Maaß

des einzelnen Genusses, den wir durch ihre Befriedigung zu erwarten haben, im Verhältniß zu den Folgen, die der Genuß nach sich zieht; aber auch auf die Förderung oder Störung unsers Wesens überhaupt, welche die Folge unsers Strebens seyn wird, wie auf das Verhältniß, in welchem dasselbe zur Erreichung unsrer letzten Ziele steht, — kurz auf den Werth, den die vom Begehrungsvermögen geforderte Handlung für unser wahres Wohl und Wehe haben dürfte. Von dem Resultate dieser Ueberlegung wird es abhängen, ob wir die Befriedigung der Begierde zum Gegenstande unsres Wollens und Handelns machen werden oder nicht, d. h. ob wir uns entschließen werden, für diese Befriedigung thätig zu seyn, oder die Begierde zu unterdrücken (sie womöglich aus unserm Bewußtseyn zu entfernen, indem wir unsre unterscheidende Thätigkeit auf andre Objecte richten). Der Entschluß ist eben nichts andres als ein bestimmter Willensact, der einer solchen Ueberzeugung folgt, d. h. eine bestimmte Richtung unsrer Kräfte auf ein bestimmtes Ziel unsrer Thätigkeit, das in Folge einer solchen Ueberlegung zunächst zum Inhalt unsers Bewußtseyns und weiter zur Richtschnur für die Ausübung unsrer Kräfte wird. Ebenso ist es nur die Folge einer solchen Ueberlegung, wenn wir unter mehreren gleichzeitig erwachenden und uns zum Bewußtseyn kommenden Begierden die eine zu befriedigen, die andere unberücksichtigt zu lassen uns entschließen, oder wenn wir unter mehreren Neigungen, Sympathieen und Antipathieen, Affecten und Leidenschaften, die gleichzeitig unsre Seele bewegen, der einen handeld folgen und damit ihr und ihrer Befriedigung den Vorzug geben vor den übrigen, kurz wenn wir überhaupt unter verschiedenen möglichen Willensentschlüssen, Handlungen und Handlungsweisen eine Wahl treffen. In allen diesen Fällen haben wir zugleich das Bewußtseyn, daß wir uns frei zu dem Einen oder Andern entschlossen haben, d. h. auf diesem Vermögen der Ueberlegung und seiner Ausübung beruht das Bewußtseyn unsrer Willensfreiheit. Wir sagen, das Bewußtseyn unsrer Willensfreiheit, d. h. wir wollen damit noch nicht behauptet haben, daß unser Wille wirklich, an sich frei ist, — diese Frage interessirt uns hier noch ebenso wenig als die andere, worin unser wahres Wohl und Wehe, der wahre Werth unsrer Handlungen wie der Dinge überhaupt bestehe; — wir wollen vielmehr nur darthun, woher es komme, daß wir unsern Willen für

frei halten, daß wir das Bewußtseyn oder wenn man lieber will, die Meinung, die Illusion haben, als entschlössen wir uns frei und selbständig zu dem was wir thun und lassen. Daß diese Meinung die allgemeine Ueberzeugung ist und überall herrscht, wo sie nicht durch philosophische Reflexionen unterdrückt oder wankend gemacht wird, ist eine unbestreitbare Thatsache. Sie geht nothwendig hervor aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, daß wir es sind, die selbstthätig jene Ueberlegung anstellen und das Resultat derselben ziehen, daß wir selbstthätig Gründe und Gegengründe abwägen, aber anstatt in diesen Erwägungen zu verharren, sie vielmehr in einem bestimmten Resultate abschließen, und wiederum anstatt dieß Resultat ruhig stehen zu lassen, es vielmehr zur Richtschnur unsres Handelns machen. Sind für dieses innere Thun auch Motive in unsrer eignen Natur vorhanden, so sind sie doch nicht stark genug, um das Bewußtseyn unsrer Selbstthätigkeit im Erwägen und Entscheiden zu trüben oder das Gefühl einer erzwungenen Thätigkeit hervorzurufen. Trotz aller Motive haben und behalten wir das Bewußtseyn, daß wir auch kein Resultat ziehen oder dasselbe auch nicht zur Richtschnur unsres Handelns machen konnten. Die Meinung von der Willensfreiheit leugnet daher keineswegs, daß wir nur auf vorhandene Motive uns entschließen, aber sie behauptet, daß diese Motive nicht als zwingende Ursachen unserm Bewußtseyn sich aufdrängen, sondern einerseits unsre Selbstthätigkeit nur anregen, andrerseits aus ihr resultiren, und schließlich von ihr selbst zur Richtschnur unsers Handelns gemacht werden, — und daß daher für unser Bewußtseyn unsre Handlungen frei sind. —

Das ist die Aussage des unbefangenen Selbstbewußtseyns. Danach aber ergiebt sich, daß das Willensvermögen, das wir uns beilegen, keineswegs identisch ist mit dem Begehrungsvermögen oder jener Fähigkeit der Seele zu Strebungen und Gegenstrebungen. Ohne letztere, ohne vorhandene Bedürfnisse, Triebe, Begehrungen, könnte allerdings von Wollen und Handeln nicht die Rede seyn. Denn wenn nicht wenigstens in der Fähigkeit des Wollens selbst ein der Seele immanenter Trieb zum Wollen und Handeln vorausgesetzt wird, so würde jeder Impuls dazu fehlen und es nie zum Wollen und Handeln kommen. Die Triebe und Begierden regen daher wohl das Vermögen zu überlegen und zu beschließen zur Thätigkeit an; aber

ohne die Dazwischenkunft eben dieser Thätigkeit würde (wie beim Thiere) die Begierde unmittelbar die Glieder des Leibes behufs ihrer Befriedigung in Bewegung setzen, der Trieb unmittelbar in Handlung übergehen; und wo zwei widerstreitende Begierden sich begegnen, würde stets die stärkere unmittelbar den Sieg davon tragen. Jene Kraft, „die zum Bewußtseyn kommenden Begehrungen gleichsam im Bewußtseyn fest- und von dem Uebergang in Handlung zurückzuhalten, tritt offenbar dem Begehrungsvermögen hemmend und beschränkend entgegen, und kann daher mit ihm unmöglich Eins und Dasselbe seyn. Vielmehr leuchtet ein, daß es zunächst die unterscheidende (reflectirende) Thätigkeit ist, welche die Strebungen der Seele gleichsam sistirt, um sie ihrer Untersuchung und Kritik zu unterwerfen und den Befund derselben in Form eines Urtheils aufzustellen. Denn alles Reflectiren, Untersuchen, Beurtheilen ist oder involvirt ein Unterscheiden. Allein wenn dieß auch feststeht, so fragt es sich weiter, in welchem Verhältniß diejenige Thätigkeit, welche das Urtheil vollzieht, d. h. ihm gemäß handelt oder zu handeln beschließt, zur unterscheidenden Thätigkeit stehe? Die Thatsache, daß das Resultat der Ueberlegung nicht unmittelbar in Handlung übergeht, sondern (zunächst nur Inhalt des Bewußtseyns) noch eines andern Faktors bedarf, um zu äußerer Gegenständlichkeit zu gelangen, und die andre Thatsache, daß wir nicht selten im Widerspruch mit dem gewonnenen Resultate, wider unsre bessere Einsicht, unseren Begierden, Affecten, Leidenschaften folgen, oder daß mit einem scharfen Verstande und klarer Erkenntniß nicht immer die gleiche Willensenergie verbunden ist, scheinen darauf hinzuweisen, daß die beschließende und ausführende Kraft des Willens mit der Thätigkeit des Unterscheidens nicht in Eins zusammenfalle. Und allerdings mit derjenigen specificisch bestimmten Thätigkeit, welche, im Unterschiede vom Empfindungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen der Seele, durch Unterscheidung, Vergleichung, Reflexion die Vorstellungen als den Inhalt des Bewußtseyns hervorruft, werden wir den Willen nicht identificiren können. Denn der Willensbeschluß wird zwar durch die unterscheidende Thätigkeit Inhalt des Bewußtseyns und nur, sofern wir uns seiner bewußt sind und ihn mit Bewußtseyn ausführen, ist er ein Act unsers Willens; aber um uns zum Bewußtseyn zu kommen d. h. Object der unterscheidenden Thä-

tigkeit zu werden, muß der Entschluß bereits gefaßt, bereits vorhanden seyn. Die Thätigkeit die ihn in's Daseyn ruft, kann also nicht dieselbe Thätigkeit seyn, die ihn uns zum Bewußtseyn bringt. Andrerseits aber ist er auch wiederum nur Willensbeschluß, sofern wir ihn mit Bewußtseyn fassen, d. h. sofern die Thätigkeit, die ihn in's Daseyn ruft, mittelst der Reflexion sich ihres Thuns bewußt ist. So wenig demnach der Verstand oder die die Vorstellungen erzeugende Thätigkeit mit der beschließenden Thätigkeit oder der Willenskraft identificirt werden kann, so wenig können beide geschieden werden. Beide wirken vielmehr nothwendig zusammen und greifen in einander, wo es zu einem Entschlusse im wahren Sinne des Worts kommt.

Diese Betrachtung führt uns zu der Annahme, daß es nicht die vorstellende, nicht die begehrende, fühlende, empfindende Kraft der Seele, sondern die Eine Seele selbst seyn dürfte, welche unter Mitwirkung aller jener besondern Thätigkeitsweisen den Willensbeschluß producirt. Aber diese Einheit der Seele — so haben wir gefunden — ist nur die Eine, stets gleich wirkende Centralkraft des Unterscheidens, von welcher die Thätigkeitsweisen des Empfindens, Fühlens, Strebens nur Modificationen sind. Wir scheinen also doch der alten so eben widerlegten Meinung von der Identität des Willens mit dem Verstande wieder in die Arme getrieben zu werden, und damit zugleich in Widerspruch mit uns selbst zu gerathen. Allein bei näherer Betrachtung löst sich der Widerspruch. Zunächst erklärt sich aus unsrer Grundansicht, worauf es beruht, daß die unterscheidende Thätigkeit den Strom der Gefühle, Strebungen und Begierden zu hemmen und sie ihrer Beurtheilung zu unterwerfen vermag. Eben weil die übrigen Fähigkeiten der Seele ihr dienen, weil sie die Empfindungen, Gefühle, Strebungen auf einander bezieht, mit einander vergleicht und sie demgemäß synthesirt, sondert, ordnet, immer aber ihnen ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn giebt, übt sie eine gewisse Macht über sie aus. Jedenfalls bleibt sie Herr über den Inhalt des Bewußtseyns, weil derselbe nur durch sie entstanden und gebildet ist. Diese Herrschaft macht sie zunächst geltend in jenen Ueberlegungen und Erwägungen, die dem Entschlusse voraufgehen.*) Wo diese

*) Wir sehen hier ab von den Fällen, wo wir alltäglichen, an sich bedeutungslosen Impulsen, die uns fast fortwährend anregen (z. B. die Augen zu

ben zu einem bestimmten Resultate gelangen, da wird eben die Unterscheidung zu einer Entscheidung. Schon der sprachliche Ausdruck deutet die innere Verwandtschaft dieser beiden Acte an. Sie besteht darin, daß beide aus der Thätigkeit jener Einen Centralkraft der Seele hervorgehen. Beide sind aber auch von einander verschieden. Denn in der Unterscheidung unterscheidet die Seele ihre einzelnen Vermögen und Bestimmtheiten voneinander und implicite sich selbst als unterscheidende Thätigkeit von sich selber als empfindender, fühlender, strebender Thätigkeitsweise. In der Entscheidung dagegen unterscheidet sie sich als Einheit von allen jenen ihr zugehörigen besondern und einzelnen Momenten, und giebt zugleich ihrem eignen Selbst irgend eine Bestimmtheit für ihr Bewußtseyn, d. h. der Act der Entscheidung ist zugleich ein Act der Selbstbestimmung der Seele. Denn indem ich mich entschließe im einzelnen Falle der Pflicht und nicht dieser oder jener Begierde zu folgen, unterscheide ich nicht nur das Resultat der vorangegangenen Ueberlegung von ihr selbst und ihren einzelnen Momenten und damit implicite die überlegende Thätigkeit von der begehrenden, fühlenden, handelnden Kraft meiner Seele, nicht nur meine Begierden von einander und von der Pflicht, sondern auch mich selbst von allen meinen Thätigkeitsweisen wie von der mit einander streitenden Pflicht und Begierde; und zugleich gebe ich mir selbst in diesem Unterschiede die Bestimmtheit, mich als handelnde Kraft mit der Pflicht dergestalt zusammenzuschließen, daß die Pflicht zur Handlung wird. Diese Bestimmtheit hat mein Ich nicht schon vorher, so daß sie mir durch die unterscheidende Thätigkeit nur zum Bewußtseyn käme; sondern

---

schließen, wenn das Licht uns blendet, oder beim Schreiben die Feder einzutauchen, wenn sie keine Dinte mehr enthält), unmittelbar Folge leisten, wie von den seltenen Fällen, wo der Mensch vom Affecte, von der Leidenschaft dergestalt überwältigt wird, daß die Strebung ebenfalls unmittelbar in Handlung übergeht, d. h. wo der Affect so heftig ist, daß er zwar im Selbstgefühl auf's Stärkste sich kundgiebt, aber eben darum von der unterscheidenden Kraft sich emancipirt und ihr keine Zeit zur Ausübung ihrer Thätigkeit läßt. Nur in solchen und ähnlichen Fällen handelt der Mensch ohne Ueberlegung, ja ohne zu wissen, was er thut, und wenn auch mit Bewußtseyn, doch ohne Selbstbewußtseyn, weil er sich selbst nicht von seiner Leidenschaft unterscheidet, sondern ganz in ihr aufgeht. Aber eine solche Handlung ist auch keine That des Willens, sondern des Gefühls- und Begehrungsvermögens.

letztere ist es, welche jene Bestimmtheit erst setzt, welche also hier nicht bloß gegebene Bestimmtheiten nach-unterscheidet und sie damit nur in's Bewußtseyn überträgt, sondern die Bestimmtheit selbstthätig der Seele als handelnder (der Bewegungen ihres Körpers mächtiger) Kraft gleichsam einprägt. Damit indeß wird doch nur ein Unterschied zwischen dem pflichtgemäß handelnden und dem der Begierde folgenden Ich gesetzt; aber er wird an dem Ich selber als seine Bestimmtheit, nicht bloß für sein Bewußtseyn, gesetzt. Zugleich aber wird die Bestimmtheit, weil sie nur auf diesem Unterschiede beruht, dem Ich immanent gegenständlich, d. h. ich werde mir meines Entschlusses, der Pflicht gemäß zu handeln, auch bewußt.

Aus diesem Verhältniß des Willens zu der die Vorstellung und das Bewußtseyn vermittelnden Kraft der Seele, d. h. zur unterscheidenden Thätigkeit im engern Sinne, erklären sich auch jene Thatsachen, von denen wir bei der Erörterung des Wesens und Ursprungs des Bewußtseyns ausgingen. Es erklärt sich, wie es möglich ist, daß, wenn wir eine Abhandlung schreiben, eine Rede halten, eine Frage beantworten wollen, die dazu erforderlichen Vorstellungen dem Entschlusse willig Folge leisten und im Bewußtseyn sich einfinden. Es ist wiederum die allgemeine Centralkraft des Unterscheidens im weiteren Sinne, welche als Wille in diesen Fällen der vorstellenden Thätigkeit eine bestimmte Richtung ertheilt und sie auf diejenigen Vorstellungen lenkt, deren sie zur Erfüllung der Aufgabe bedarf. Welche Aufgaben aber der Wille sich stellt, welche Ziele er verfolgt, welche Beschlüsse er faßt, hängt natürlich von den Motiven ab, die ihn in Bewegung setzen und zwischen denen er sich entscheidet. Diese Motive aber beruhen überall auf jenem Bewußtseyn des Werthes, den unsre Strebungen und Begehrungen, unsre Erwägungen und deren Resultate, wie die äußern Dinge und ihre Beziehungen für uns haben, und somit schließlich auf unserm Bewußtseyn von dem, was unser wahres Wohl und Wehe ausmacht. Durch dieses Bewußtseyn ist aber auch das Interesse bestimmt, das wir an den äußern Dingen und Begebenheiten wie an unsern eignen Zuständen, Strebungen und Ideen, an dem Weltlaufe wie an unsrer eignen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nehmen. Und dieses Interesse wiederum ist es, was unserm eignen Ich oder vielmehr der Vorstellung, die wir von ihm im Selbstbewußtseyn gewinnen, die

unvergleichbar hohe Bedeutung, Wärme und Innigkeit giebt, welche sie vor allen andern Vorstellungen auszeichnet. Demnach aber entscheidet in letzter Instanz jenes Bewußtseyn von dem Werthe der Dinge und von unserm wahren Wohl und Wehe über den Inhalt unsers Willens, d. h. unsre ethischen Begriffe (von deren Entstehung wir später zu handeln haben werden) bestimmen unsern Willen, und vom Willen wiederum hängt ab nicht nur das, was vorzugsweise unser Bewußtseyn füllen, unsern Geist beschäftigen und Inhalt unsrer Ueberzeugungen werden wird, sondern eben damit auch das, worein wir unser Interesse, unsre Bestimmung, das letzte Ziel all' unsrer Thätigkeit setzen werden. --

Sonach können wir unsre Erörterungen über die Entstehung unsrer Vorstellungen und den Ursprung des Bewußtseyns in folgende Resultate zusammenfassen:

Alles, was wir von unserm geistigen Leben wissen, wie unser geistiges Leben selbst beruht auf ursprünglichen Kräften oder Thätigkeitsweisen unsrer Seele, auf dem Empfindungs- und Gefühlsvermögen, auf der Fähigkeit zu Strebungen und Gegenstrebungen, und auf der unterscheidenden, die Vorstellung und das Bewußtseyn vermittelnden Thätigkeit. Keines dieser Vermögen geht von selbst in Wirksamkeit über; jedes vielmehr bedarf dazu der Anregung oder Mitwirkung eines andern Factors, und empfängt dieselbe, wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise durch die Einwirkungen unsers Körpers (durch die Nervenreizungen), so jedoch, daß letztere immer nur das Empfindungs- und Gefühlsvermögen zu bestimmter Thätigkeit anregen, die damit entstehenden Empfindungen und Gefühle aber wiederum die strebende Kraft und resp. die unterscheidende Thätigkeit der Seele in Bewegung setzen.

Trotz der Mannichfaltigkeit dieser Vermögen ist die Seele doch nur Eine oder faßt sich wenigstens als eine wesentliche Einheit, weil die Thätigkeiten des Empfindens, Fühlens und Strebens ein Sichunterscheiden der Seele involviren und daher zur Kraft des Unterscheidens nur wie die Modificationen zu ihrer Substanz, wie die Mittel zum immanenten Zwecke sich verhalten.

Unsre ersten einfachen Vorstellungen, die Elemente, aus denen aller anderweitige Inhalt unsers Bewußtseyns gebildet wird, gehen von (sinnlichen) Empfindungen oder (psychischen) Gefühlen aus. Je

stärker diese sind, desto unwiderstehlicher lenken sie auf sich selbst die sie unterscheidende Thätigkeit, und indem letztere die an sich bestimmten Sinnesempfindungen und die ebenso bestimmten Gefühle von einander und von der empfindenden und fühlenden Seele selbst unterscheidet, werden dieselben zu Vorstellungen, d. h. sie werden der Seele immanent gegenständlich und die Bestimmtheit, die ihnen an sich zukommt und die zugleich eine Bestimmtheit der Seele selbst ist, wird zu einer Bestimmtheit für die Seele.

Im Vorstellen besteht die Thätigkeit des Bewußtseyns, oder vielmehr die Thätigkeit des Vorstellens und das Bewußtseyn ist Eine und dieselbe. Denn das Bewußtseyn ist nur der stets sich erneuernde Erfolg der unterscheidenden Thätigkeit. Sein Inhalt sind die dadurch entstehenden oder aus der Erinnerung zurückgerufenen Vorstellungen; aber das, was diesen Inhalt trägt und in sich faßt, ist nicht ein besondrer Raum, in welchen die Vorstellungen eintreten und aus welchem (weil er nicht alle zu fassen vermag) sie sich zu verdrängen suchen, sondern nur die Seele selbst als sich in sich unterscheidende und damit die Unterschiede sich selber immanent gegenüberstellende Kraft.

Im Bewußtseyn ist zwar zugleich ein Wissen der Seele von sich selbst gegeben, aber bloß als eines unbestimmten Etwas, das nur die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen hat und nur durch die (sinnlich wahrgenommene) Gestalt seines Körpers von andern Dingen und Menschen unterschieden ist. Zum Selbstbewußtseyn wird das Bewußtseyn erst, wenn die Seele nicht mehr bloß ihre einzelnen Bestimmtheiten von einander unterscheidet und damit bloß implicite sich selber als ein nur überhaupt Andres ihnen gegenüberstellt, sondern, vom allgemeinen Selbstgefühle angeregt, ihre unterscheidende Thätigkeit ausdrücklich auf ihr eignes Wesen, ihre eignen Bestimmtheiten und Thätigkeitsweisen richtet und damit sich selbst von den einzelnen Acten und Producten ihrer Thätigkeit, d. h. von allen ihren Empfindungen, Gefühlen, Strebungen, Vorstellungen und den in letztern vorgestellten äußern Dingen, wie schließlich auch von ihren eignen Thätigkeitsweisen unterscheidet. In dem damit gesetzten Unterschiede wird sie sich selber als die sie ausübende Kraft immanent gegenständlich, und indem sie diese Gegenständlichkeit in die anschauliche Form ihrer Leiblichkeit kleidet und zugleich sich von

allen andern menschlichen Seelen und ihren Körpergestalten unterscheidet, gewinnt sie eine bestimmte Vorstellung von sich selbst. Vom Selbstbewußtseyn aus gelangt sie endlich durch Schlüsse und Folgerungen zu jener Erkenntniß, daß ihre Wesenseinheit, als welche sie implicite in jedem Acte des Unterscheidens sich gegenständlich wird, in der Einen, stets gleich wirkenden Centralkraft des Unterscheidens überhaupt bestehe.

Diese Centralkraft endlich, sofern sie nicht bloß gegebene Bestimmtheiten, Kräfte, Thätigkeitsweisen der Seele nach-unterscheidet, sondern im Unterscheiden zugleich neue Bestimmtheiten der Seele selbstthätig setzt, erweist sich damit zugleich als die Kraft des Willens, von der nicht nur alle eigentlichen Handlungen ausgehen, sondern auch der Inhalt unsers Wissens und Erkennens mit bedingt ist, deren Entscheidungen aber ihrerseits auf dem Bewußtseyn und resp. Gefühle von dem beruhen, worin der wahre Werth der Dinge und unser eignes wahres Wohl bestehe.

Zweites Capitel.

Die logischen Functionen unsers Erkenntnißvermögens. Ursprung unsrer Begriffe, Urtheile, Schlüsse.

Indem die unterscheidende Thätigkeit zunächst auf unsre sinnlichen Empfindungen und Gefühle sich richtet, entstehen wie bemerkt unsre ersten einfachen Vorstellungen, die Wahrnehmungen eines Blauen, Rothen, eines Harten, Weichen, eines Runden, Eckigen, eines Angenehmen oder Unangenehmen u. s. w. Daß und warum wir diese Vorstellungen unmittelbar auf äußere Gegenstände übertragen und demgemäß diese Objecte selbst als roth, blau &c. vorstellen, haben wir bereits in der Einleitung dargethan. Man kann daher diese Vorstellungen objective nennen, sobald man unter ihrer Objectivität nichts anders versteht, als daß sie unmittelbar auf die äußern Gegenstände bezogen und in ihrer Entstehung durch sie vermittelt sind. Zugleich aber ist es anerkannte Thatsache des Bewußtseyns, daß wir außer ihnen noch andre Vorstellungen haben, welche nicht unmittelbar auf äußere Objecte sich beziehen oder doch nicht als unmittelbar ausgegangen von unsern sinnlichen Empfindungen betrachtet werden können, und welche doch andrerseits auch nicht Momente oder Bestimmtheiten unsers eignen Wesens zu ihrem Inhalt haben. Woher rühren diese Vorstellungen?

Die Meinung, daß unsre Seele neben jenen ersten Vorstellungen ursprünglich noch andre besitze, die ihr insofern „angeboren“ seyen, als sie sich ihrer von selbst ohne Mitwirkung eines andern Factors bewußt, ja sogar ihrer Wahrheit (Uebereinstimmung mit einem reellen Seyn) unmittelbar gewiß sey, — diese Meinung hat gegenwärtig wenig oder gar keine Anhänger mehr, weil die Erfahrung gezeigt hat, nicht nur daß viele Menschen kein Bewußtseyn von diesen Ideen haben und niemals dazu gelangen, sondern auch daß diejenigen, welchen die Hauptsinne (Gehör und Gesicht) mangeln, über-

haupt zu keinem bestimmten (erkennbaren) Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn kommen. Außerdem involvirt sie in sich selbst einen Widerspruch. Denn die angebornen Ideen könnten als solche nur ursprüngliche, in oder an der Seele selbst gesetzte Bestimmtheiten seyn, die sie, wenn sie sich ihrer bewußt wird, auch nur als ihre eignen Bestimmtheiten, als Momente ihrer selbst, niemals aber als Abbilder oder Vorstellungen eines Andern, von ihr Verschiedenen fassen, ja gar nicht auf ein solches Andres beziehen könnte. Wir werden daher auf diese Meinung nicht näher einzugehen brauchen.

Um so verbreiteter ist die gerade entgegengesetzte Ansicht, daß der gesammte Inhalt unsers Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns nur aus jenen ersten einfachen Vorstellungen und somit aus unsern Empfindungen und Gefühlen gebildet werde, indem wir dieselben nur mannichfach verknüpfen und sondern, gliedern, zusammenordnen, verändern und modificiren rc. Wir lassen die Wahrheit dieser Ansicht in der ausschließlichen Allgemeinheit, die sie in Anspruch nimmt, vorläufig dahingestellt seyn. Aber nach unzweifelhaften Thatsachen der Beobachtung und des Selbstbewußtseyns müssen auch wir behaupten, daß die weitere Ausbildung des Bewußtseyns, die Vermehrung, Sichtung und Ordnung seines Inhalts zunächst an jene ersten einfachen Vorstellungen anknüpft und sich ihrer als gegebenen Materials bedient. Es fragt sich nur, wodurch diese weitere Ausbildung zu Stande kommt?

Da wir dargethan zu haben glauben, daß schon jene ersten einfachen Vorstellungen als Vorstellungen nur durch die unterscheidende Thätigkeit unsers Geistes entstehen, so werden wir schon durch die Consequenz unsrer Ansicht genöthigt seyn, derselben Thätigkeit auch alle weitere Ausbildung des Bewußtseyns zuzuschreiben. Und in der That glauben wir zeigen zu können, daß sogleich die erste Vorstellung, welche die Seele mit Hilfe ihrer ersten sinnlichen Wahrnehmungen erzeugt, ein Product der unterscheidenden Thätigkeit ist. Wir meinen die Vorstellung (Anschauung) der räumlichen Ausdehnung und Disposition, die Raumvorstellung überhaupt. Sie kann (wie Lotze a. a. O. S. 329 f. des Näheren dargethan hat) nicht entstehen mittelst einer unmittelbaren abbildlichen Uebertragung der räumlichen Verhältnisse der Außenwelt durch die Nervenreizung in die Seele, weil das Nervensystem nur die sinnliche Empfindung ver-

mittelt, diese aber, durch welche allein die Seele von der Außenwelt etwas erfährt, durchaus qualitativer Natur ist, indem sie nur eine qualitative Bestimmtheit in der Seele hervorruft, und mithin zu der Natur des Raumes und der räumlichen Disposition in gar keiner unmittelbaren Beziehung steht. Ebensowenig aber kann (wie Lotze will) die Raumvorstellung ein völlig freies, rein subjectives Product der Seele seyn, weil es sonst unbegreiflich wäre, wie unsre Vorstellung einer räumlichen Ausdehnung mit den Raumverhältnissen der Außenwelt dergestalt übereinstimmen könnte, daß wir z. B. den äußern Gegegenstand, den wir nach seiner vorgestellten Entfernung durch unsern Arm erreichen zu können glauben, auch wirklich erreichen.*) Der Ursprung der Raumvorstellung muß mithin durch die sinnlichen Empfindungen vermittelt seyn. Und so erscheint er, wenn wir die ersten Acte der unterscheidenden Thätigkeit näher in Betracht ziehen.

Indem die Seele zwei gleichzeitige Gesichtsempfindungen von einander, aber eben damit implicite auch von sich selber unterscheidet, so werden in diesem Unterschiede die beiden Gesichtsempfindungen zu Vorstellungen der Seele, indem sie beide ihr immanent gegenübertreten. Eben damit treten sie selbst zugleich außer einander, indem sie eben von einander unterschieden werden und jedes Unterscheiden ein Sondern involvirt. Da sie aber überhaupt nur entstehen konnten, sofern die von den Gegenständen reflectirten Lichtstrahlen die Netzhaut zu treffen vermochten d. h. sofern die Gegenstände sich räumlich neben einander oder doch so nahe an einander

*) Lotze's Annahme, die dieß erklären soll, daß nämlich der sinnliche Eindruck um der eigenthümlichen Natur des Orts willen, an welchem er den Körper berührt, zu seiner übrigen qualitativen Bestimmtheit noch „eine qualitative Eigenschaft irgend welcher Art" hinzuerwerbe, und daß dann diese hinzuerworbenen Eigenschaften dem Bewußtseyn als „Merkmale oder Localzeichen" dienen, nach deren Anleitung es in der Wiederausbreitung der Eindrücke zu einem räumlichen Bilde verfährt (a. a. O. S. 332), scheint uns ein bloßer Nothbehelf zu seyn, der die Frage nicht löst, sondern sie nur in einer andern Form wiederholt. Denn es fragt sich eben, wie die sinnliche Empfindung trotz ihrer rein qualitativen Natur irgend ein Verhältniß zur Natur des Raumes haben, wie also die sinnliche Empfindung durch die eigenthümliche Natur irgend eines Orts noch eine qualitative Bestimmtheit hinzuerwerben und diese qualitative Bestimmtheit dem Bewußtseyn als Localzeichen dienen könne.

befanden, daß sie unser Gesichtsfeld umfassen konnte, so werden die entsprechenden Gesichtsempfindungen, indem sie der Seele immanent gegenständlich werden, auch neben einander ihr gegenübertreten, d. h. als neben einander von ihr vorgestellt werden. Damit gewinnt sie unmittelbar die erste Raumvorstellung. Denn der Raum überhaupt ist nichts anders als das allgemeine Außer- und resp. Nebeneinanderseyn der Dinge, der einzelne bestimmte Raum (der Ort) das bestimmte Neben-Andremseyn einzelner bestimmter Dinge. Man wird vielleicht einwenden, daß wir sonach auch durch zwei gleichzeitige Gehörs-, Geruchs- oder Geschmacksempfindungen eine Raumvorstellung müßten gewinnen können, was thatsächlich nicht der Fall sey, indem wir räumliche Ausdehnung und räumliche Verhältnisse nur sehen. Auch sey mit dem vorgestellten Außer- und Nebeneinanderseyn der Objecte noch keineswegs die Vorstellung einer räumlichen Ausdehnung und somit überhaupt noch keine Raumvorstellung gegeben. Wir bestreiten zunächst jene angebliche Thatsächlichkeit. Es ergiebt sich vielmehr bei näherer Betrachtung als Thatsache des Bewußtseyns, daß wir auch zwei gleichzeitig wahrgenommene Töne, Gerüche ꝛc. nur vorstellen können, in dem wir sie irgend wie localisiren d. h. als in einem räumlichen Verhältniß stehend fassen. Wir können nicht anders, weil wir nicht umhin können, in jenem Unterschiede, durch den sie uns zu Vorstellungen werden, sie von einander zu sondern, aber auch zugleich mit einander zu verbinden und sie zusammen unserm Selbst gegenüberstellen: das aber, was vom Andern gesondert und zugleich mit ihm verknüpft erscheint, erscheint eben neben dem Andern. Nur das haben die Gesichts- und resp. Tastempfindungen gemäß ihrer eigenthümlichen Natur vor den übrigen voraus, daß die durch sie vermittelten Raumvorstellungen weit klarer und in sich bestimmter sind, weil einerseits Auge und Hand beweglich sind und andrerseits diese beiden Organe allein uns ruhende, längere Zeit sich gleichbleibende Empfindungen zuführen, alle übrigen Sinnesempfindungen dagegen meist rasch vorübergehen oder mit Unterbrechungen sich erneuern, und wo sie andauern, den sie vermittelnden Sinn leicht abstumpfen. Dagegen ist es richtig, daß die in obiger Art entstandene Raumvorstellung zunächst noch kein Bewußtseyn von räumlicher Ausdehnung enthält. Allein wir bestreiten, daß ohne letzteres die Raumvorstellung unmöglich sey, daß Raum und Ausdehnung in Eins zu-

sammenfallen. Das Kind, das eben erst seine Gesichtsempfindungen zu unterscheiden beginnt, stellt die verschiedenen Objecte nur überhaupt neben einander vor und unterscheidet höchstens zugleich ihre Umrisse von einander. Aber es hat noch keine Vorstellung von ihrer Ausdehnung (Größe und Entfernung): sonst würde es nicht nach dem Monde greifen. Erst nachdem das Kind durch die vergeblichen Versuche die es gemacht, belehrt worden ist, daß die Objecte nicht alle ihm erreichbar sind, d. h. nachdem es die erreichbaren von den unerreichbaren und damit die nahen von den entfernten, und unter jenen wiederum diejenigen, die es mit seiner Hand fassen kann, von den unfaßbaren unterschieden hat, gewinnt es die Vorstellung von einer räumlichen Ausdehnung. Nichtsdestoweniger weiß das Kind in demselben Augenblicke, da es seine ersten Anschauungen von den es umgebenden Gegenständen sich bildet, daß der Stuhl neben dem Tische und dieser neben dem Sopha steht. Daraus aber ergiebt sich zur Evidenz, daß die Vorstellung des Raums keineswegs identisch ist mit der der Ausdehnung. Jene ist vielmehr die Bedingung von dieser und ist überall schon da vorhanden, wo nur überhaupt ein Außer- und Nebeneinander, sey es auch nur von mathematischen Punkten, vorgestellt wird. Denn Ausdehnung ist nur räumliche Entfernung eines Punktes vom andern, und kann nur vorgestellt werden, wo es möglich ist, die beiden Punkte räumlich zu unterscheiden, d. h. sie neben einander oder durch andre Punkte verbunden zu denken.

Gleichermaßen gewinnt das Kind seine ersten Anschauungen von Dingen im engern Sinne, d. h. die Vorstellung eines Etwas, das verschiedene Bestimmtheiten zugleich hat und in ihnen dauernd sich erhält, nur durch mannichfaltige Acte der unterscheidenden Thätigkeit. Anfänglich unterscheidet es nur einzelne Bestimmtheiten, Farbe von Farbe, Ton von Ton, Gestalt von Gestalt ꝛc. Allgemach aber bemerkt es, daß gewisse dieser Bestimmtheiten (Sinnesempfindungen) immer zugleich und vereinigt hervortreten, während andre getrennt erscheinen, daß es z. B., wenn sein Bett ihm weiß erscheint, zugleich die Empfindung des Glatten und Weichen hat, die es veranlaßt ist auf dasselbe äußere Object zu übertragen, weil beide Empfindungen in ihrer (durch das Causalitätsgesetz hervorgerufenen) Beziehung nach außen in demselben Punct zusammentreffen. Aber diese Bemerkung macht das Kind nur dadurch, daß es solche stets

vereint erscheinende Sinnesempfindungen von andern getrennt bleibenden unterscheidet. Damit gewinnt es die Vorstellung eines solchen Vereins oder Complexes von einzelnen Bestimmtheiten, die in einem äußern Objecte zusammentreffen, d. h. die Vorstellung eines Dinges als eines Vereinganzen mehrerer Eigenschaften. Und indem es weiter Ein solches Vereinganzes vom andern unterscheidet, erhält jene Vorstellung ihre Bestimmtheit für sein Bewußtseyn, d. h. es wird sich bewußt, daß es von einer Mannichfaltigkeit bestimmter Dinge umgeben ist, welche es dann weiter unter einander vergleichen und damit in immer reicheren Maaße ihre eigenthümliche Natur, ihre Verhältnisse zu einander, die Veränderungen die sie erleiden u. s. w. zu erkennen im Stande seyn wird. Durch dasselbe Verfahren bildet sich die Vorstellung des Kindes von seinem eignen Leibe und dessen Beziehungen zu den Dingen, bis sein Bewußtseyn endlich auf dem schon angedeuteten Wege zum Selbstbewußtseyn sich erhebt, und fortan die Erkenntniß seiner selbst mit der Erkenntniß der Dinge Hand in Hand fortschreitet.

Wir können den Gang dieser Entwickelung, der ein Gegenstand der psychologischen Forschung ist, hier nicht in seine einzelnen Momente verfolgen. Wir halten es indeß schon durch die dargelegten ersten Entwickelungsstadien des Bewußtseyns für erwiesen, daß jeder weitere Schritt durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit (je nach den Anregungen, die sie von den Empfindungen, Gefühlen, Strebungen und der Willenskraft erfährt) vermittelt ist und somit nur durch sie der ganze Entwickelungsproceß zu Stande kommt.

Da es uns nur darauf ankommt, den Begriff des Wissens festzustellen, so interessirt uns nur die Frage, auf welche Weise die unterscheidende Thätigkeit bei der weiteren Ausbildung des Bewußtseyns verfährt. Denn nur durch nähere Erörterung dieses Punctes dürfen wir hoffen, nicht bloß eine Einsicht zu gewinnen über die Entstehung und Gültigkeit unsrer allgemeinen apodictischen Urtheile (Kant's synthetischer Urtheile a priori) d. h. über die Natur der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die wir einem Theil unsrer Vorstellungen und deren Verknüpfungen beilegen, sondern auch dasjenige Kriterium zu entdecken, nach welchem die eine Vorstellung zum Inhalte des Wissens, die andre dagegen zum Inhalte des Glaubens oder Meinens geschlagen wird oder durch wel-

ches eine Vorstellung der Wissenschaft von einer bloßen Glaubensvorstellung unterschieden ist. —

Wollen wir das Verfahren der unterscheidenden Thätigkeit kennen lernen, so haben wir zunächst zu fragen, was heißt Unterscheiden oder was dasselbe ist, was ist der Begriff des Unterschieds? Denn das Wesen der unterscheidenden Thätigkeit besteht nothwendig darin, daß sie Unterschiede setzt, und nur durch ihre Thaten (Wirkungen) unterscheidet sich eine Thätigkeit von der andern. Sie kann zwar dabei, wie wir beiläufig schon gesehen haben, entweder bereits gesetzte Unterschiede (gegebene Bestimmtheiten) nur nach-unterscheiden, was dadurch geschieht, daß sie einen Unterschied vom andern unterscheidet; und in diesem Falle werden wir sie als auffassende Thätigkeit bezeichnen, weil sie durch solche Acte gegebene Bestimmtheiten uns nur zum Bewußtseyn bringt. Oder sie kann selbständig neue Unterschiede setzen, indem sie einem Objecte überhaupt erst Bestimmtheiten giebt dadurch daß sie es von andern unterscheidet, oder die Bestimmtheiten, die es hat, verändert, indem sie es auf andre Weise als bisher unterscheidet. Ob sie aber das Eine oder das Andre thue, immer kann das Resultat nur ein gesetzter Unterschied seyn. Von dem, worin das Wesen des Unterschiedes besteht, werden wir daher auf das Wesen der unterscheidenden Thätigkeit zurückschließen können; und der Begriff des Unterschieds wird uns aufgehen, wenn wir die mannichfaltigen einzelnen Unterschiede unter einander vergleichen und das ihnen allen Gemeinsame, Gleiche oder Identische uns zum Bewußtseyn zu bringen suchen.

Wo ein Unterschied ist, da sind nothwendig mindestens zwei Objecte vorhanden oder zugleich mit ihm gesetzt, die durch ihn unterschieden sind; denn der Unterschied ist zunächst nur das, was zwei Objecte von einander scheidet. Ebenso ergiebt die Reflexion, daß wir mit jedem Acte der Unterscheidung mindestens zwei Objecte in und für unser Bewußtseyn setzen, mögen wir dieselben in den gegebenen Sinnesempfindungen, Gefühlsperceptionen, Strebungen vorfinden und sie uns durch Unterscheiden nur zum Bewußtseyn bringen, oder mögen sie in bereits gebildeten Vorstellungen bestehen und also schon einen Inhalt unsers Bewußtseyns bilden, den wir durch weiteres Unterscheiden näher bestimmen, umgestalten, modificiren rc. Diese Objecte setzen wir aber als zwei eben nur dadurch, daß wir

sie von einander unterscheiden: denn nur durch ihren Unterschied sind sie zwei und nicht Eins, nur in dem zwischen ihnen gesetzten Unterschiede erscheinen sie uns als zwei. Indem sie zwei und nicht Eins sind, so liegt darin schon, daß das Eine nicht das Andre ist, d. h. mit jedem Unterschiede wird jedes darin, worin es vom andern unterschieden ist, als die Negation des andern gesetzt, oder was dasselbe ist, ihr Unterschied besteht darin, daß das Eine ist was das Andre nicht ist. Die Negation, die sonach jeder Unterschied involvirt, ist aber nicht reine, absolute, sondern nur relative Negation. Denn nur darin, worin die Dinge von einander unterschieden sind, ist jedes zugleich ein Nichtseyn, dieses Nichtseyn also keineswegs Nichts oder Nichtseyn an sich, sondern nur Nichtseyn des Andern. An sich ist vielmehr jedes ein Seyn (Seyendes), d. h. Stoff der unterscheidenden Thätigkeit, und insofern dasselbe was das andre. Sonach involvirt jeder Unterschied zugleich eine Beziehung oder ein Bezogenseyn der durch ihn unterschiedenen Objecte aufeinander. Denn nur relativ, in seiner Beziehung zum andern, ist jedes die Negation des andern, und zwei Dinge, zwischen denen jede Beziehung unmöglich wäre, könnten nicht unterschieden seyn noch unterschieden werden. Dasselbe ergiebt die Reflexion auf unsre unterscheidende Thätigkeit: indem wir zwei Objecte von einander unterscheiden, richtet sich unsre Thätigkeit auf beide zugleich. Eben damit, daß sie zunächst eines vom andern scheidet, umfaßt sie beide, und indem sie sie umfaßt, scheidet sie beide. Eben darin aber, in diesem Zusammenfassen, das unmittelbar in Scheiden übergeht, und in diesem Scheiden, das ein Zusammenfassen voraussetzt, besteht der Begriff des Beziehens. Nur in und mit diesem Beziehen der Objecte auf einander finden oder setzen wir das, worin sie von einander unterschieden sind, d. h. in welcher Beziehung das Eine nicht das Andre ist. Die unterscheidende Thätigkeit setzt die Objecte in Beziehung zu einander, und die unterschiedenen Objecte, sofern sie unterschieden sind, stehen in Beziehung zu einander, d. h. ihr Unterschiedenseyn von einander ist zugleich ein Bezogenseyn auf einander. Nehmen wir daher an, daß die reellen Dinge realiter unterschieden sind, so müssen wir auch annehmen, daß sie realiter auf einander bezogen sind: so viel Unterschiede, so viel Beziehungen zwischen ihnen.

Wegen dieser Relativität, die in jeder Negation und damit

in jedem Unterschiede liegt, ist jeder Unterschied nothwendig selbst nur ein relativer, d. h. kein Object kann vom andern schlechthin und in jeder Beziehung unterschieden seyn noch unterschieden werden, keines kann nur die Negation des Andern seyn. Der absolute Unterschied ist vielmehr ebenso undenkbar als die absolute Identität. Denn wenn A und B absolut unterschieden wären, so müßten sie auch in Beziehung auf das Seyn-überhaupt unterschieden seyn, d. h. das eine müßte seyn, das andre dagegen nicht seyn: aber ein Nicht-seyendes (Nichts) kann auch nicht unterschieden seyn. Und wenn beide als absolut unterschieden gedacht werden sollten, so müßte auch das Eine als ein Gedachtes, das andre als ein Nicht-Gedachtes gedacht werden, was wiederum eine contradictio in adjecto ist. Die absolute Identität aber ist undenkbar, weil zwei Dinge, die in keiner Beziehung unterschieden wären, nicht mehr zwei sondern nur Ein Ding wären; und das schlechthin Eine und Alleinige, das jedes andre Seyn (alle Unterschiedenheit) ausschlösse, vermögen wir nicht zu denken, weil etwas nur dadurch von uns gedacht wird, daß es uns immanent gegenständlich wird. Das Object ist unmöglich ohne ein von ihm unterschiedenes (sich unterscheidendes) Subject, die Vorstellung ist unmöglich ohne eine vorstellende Seele die sie hat, und dieß Haben ist unmöglich ohne daß die Seele von ihrer Vorstellung unterschieden ist oder sich unterscheidet.

Jeder Unterschied involvirt mithin nicht nur das gegenseitige relative Nichtseyn der unterschiedenen Objecte gegen einander d. h. ihr Andersseyn und damit ihre Sonderung von einander, sondern auch ihr Bezogenseyn auf einander und damit ihre relative Einheit oder Verknüpfung mit einander. Aber damit ist der Begriff des Unterschieds noch nicht erschöpft. Indem wir unterscheiden, setzen und fassen wir das gegenseitige relative Nichtseyn der Objecte zugleich als ein Positives, als ein Seyn. Wenn wir Roth von Blau unterscheiden, so fassen wir allerdings Roth in seiner Beziehung auf Blau zunächst nur negativ als nicht Blau. Aber zugleich beziehen wir umgekehrt auch Blau auf Roth und fassen es damit als nicht Roth. Indem also Roth auf Blau und zugleich Blau auf Roth bezogen wird, so wird damit implicite Roth auf sich selbst bezogen; und eben damit setzen wir dasselbe, was wir realiter als Nicht-blau gefaßt haben, zugleich an sich, positiv d. h. in Be-

ziehung auf sich selbst, als Roth. Dieses Positive involvirt zwar selbst die relative Negation, sofern es in Beziehung auf ein Andres dieß Andre nicht ist; aber an sich ist es kein Nichtseyn, sondern ein Seyn, jedoch nicht bloß Seyn schlechtweg, sondern *bestimmtes* Seyn, bestimmt eben dadurch, daß es zugleich Bezogenseyn auf Andres und darin ein relatives Nichtseyn ist. Denn die Bestimmtheit ist nichts andres als der *gesetzte* Unterschied; und die gegebenen Bestimmtheiten der Dinge unterscheiden, heißt daher nur, die an den Dingen bereits gesetzten Unterschiede, durch die sie an sich schon mannichfaltige, verschiedene sind, von einander unterscheiden. Dadurch erst erhält jeder gesetzte Unterschied wiederum seine Bestimmtheit oder wird ein bestimmter Unterschied d. h. die gegebene Bestimmtheit wird zu einer Bestimmtheit für unser Bewußtseyn. Spinoza's Satz: omnis determinatio est negatio ist daher zwar richtig; denn jede Bestimmtheit involvirt nothwendig eine Negation. Aber der Satz enthält nur die halbe Wahrheit: jede Bestimmtheit ist, wie gezeigt, zugleich auch Position, ja alle s. g. Posivität beruht nur auf der Bestimmtheit. Denn nur dadurch, daß Etwas irgend eine Bestimmtheit hat oder erhält, ist es positiv Etwas; ohne alle Bestimmtheit, als ein *schlechthin* Unbestimmtes wäre es ein rein Negatives, und mithin ebenso undenkbar als das reine Nichts, weil es als solches das schlechthin Unterschiedslose und Ununterscheidbare wäre. Wie nur relative Unterschiedenheit und relative Identität denkbar ist, so kann es auch nur relative Unbestimmtheit d. h. nur höhere und geringere Grade von Bestimmtheit geben.

Sonach können wir sagen: das Unterschiedene als solches ist das durch die unterscheidende Thätigkeit gesetzte Eine und Selbige, das in seiner Beziehung auf Andres relatives Nichtseyn, zugleich aber in seiner Beziehung auf sich selbst positives Bestimmtseyn ist. In diesem Begriffe des Unterschieds ist zugleich die Natur der unterscheidenden Thätigkeit ausgesprochen. Aus ihr aber ergiebt sich wiederum das erste logische Denkgesetz, das gewöhnlich als der Satz der Identität bezeichnet wird. Denn wird in allem Unterscheiden nothwendig jedes der Unterschiedenen und somit Ein und dasselbe Object als relatives Nichtseyn des Andern und zugleich als positives Bestimmtseyn an sich selbst gedacht, so wird eben damit sein relatives Nichtseyn gleich seinem positiven Bestimmtseyn gesetzt; und da

es ganz dasselbe Object ist, das als dieses wie als jenes gedacht wird, so bin ich in allem Unterscheiden genöthigt, jedes der Unterschiedenen als sich selber gleich zu denken. Indem ich A als nicht B, aber auch zugleich B als nicht A fasse und damit jedes von beiden auf sich selbst beziehe, setze ich

A = nicht B
B = nicht A

und folglich zugleich A = nicht-nicht A, d. h. A = A
und B = nicht-nicht B, d. h. B = B

Ich muß dieß thun in allem Unterscheiden (wenn auch unbewußt), weil es in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit, im Begriff des Unterscheidens liegt. Der Satz A = A ist mithin nur darum ein Gesetz unsers Denkens, weil unser Denken wesentlich auf der unterscheidenden Thätichkeit beruht und weil er nur die Formel oder der allgemeine Ausdruck ist für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Thätigkeit ihrer Natur nach nothwendig und allgemein sich vollzieht, also nur Ausdruck einer Nothwendigkeit, welche das Thun der unterscheidenden Thätigkeit beherrscht, Ausdruck einer Denknothwendigkeit.

Dem Satze der Identität tritt unmittelbar der Satz des Widerspruchs zur Seite. Muß der Natur des Denkens gemäß A = A gedacht werden, so liegt darin unmittelbar, daß das Gegentheil, A nicht = A oder A = nicht A, nicht gedacht werden kann oder daß es unmöglich ist A und nicht-A als identisch zu denken. Denn die Nothwendigkeit involvirt ihrem Begriffe nach die Unmöglichkeit des Gegentheils: was gemäß den Gesetzen unsers Denkens nur so und nicht anders gedacht werden kann, dessen Gegentheil ist undenkbar (und wenn wir dennoch nicht selten gegen den Satz des Widerspruchs verstoßen, so liegt der Grund davon nicht im Denken, sondern im Sprechen, d. h. darin daß wir gedankenlos Wörter und Sätze mit einander verknüpfen, ohne uns ihren Sinn zum klaren Bewußtseyn gebracht zu haben). Der Satz des Widerspruchs ist mithin nur die Kehrseite des Satzes der Identität: A = non A ist nur darum ein Widerspruch, logisch widersprechend, weil er den Gesetzen unsers Denkens widerspricht. Nur darin besteht die contradictio im logischen Sinne. Und mithin ist keineswegs Etwas schon darum logisch oder in sich widersprechend, weil es

in sich *unterschieden* oder eine Einheit unterschiedlicher Momente ist. Im Gegentheil, alles Unterschiedene bildet zugleich nothwendig eine Einheit (Totalität), weil eben jedes Unterschiedene als solches auf das andre bezogen ist und nur *relativ* ein Andres als die andern, zugleich also relativ mit den andern Eins ist. Im Unterschiede *bloß als solchem* liegt weder die (räumliche) Trennung noch der Widerstreit der Unterschiedenen gegen einander; es hängt vielmehr einzig und allein von der *Bestimmtheit* des Unterschieds ab, ob die Unterschiedenen vereinbar, ihre Zusammenfassung zu Einem Ganzen denkbar sey oder nicht. Und mithin, wäre es vielmehr ein logischer Widerspruch, das In-sich-Unterschiedene als ein schlechthin Einfaches, Ununterschiedenes zu fassen.

Der Satz der Identität und des Widerspruchs drückt sonach nur Einen und denselben von unserm Denken bei jedem Gedanken nothwendig zu vollziehenden Act aus: der Satz der Identität behauptet positiv, daß A = A gedacht werden müsse, weil A überhaupt nur gedacht werden kann indem es von irgend einem Andern *unterschieden* wird; der Satz des Widerspruchs drückt dasselbe negativ aus, indem er behauptet, daß A = non A nicht gedacht werden könne, weil A als identisch mit seinem reinen Gegentheil gesetzt, mit *allem* Andern identisch wäre und somit von *nichts* Anderm *unterschieden* werden, d. h. überhaupt nicht gedacht werden könnte. Beide drücken also nur in Form von Gesetzen die Nothwendigkeit des Unterscheidens aus oder bezeichnen die thatsächliche Wesensbestimmtheit unsers Denkens, daß wir nur in Unterschieden zu denken vermögen.*)

Dasselbe giebt von dem zweiten logischen Grundgesetze, auf das sich vorzugsweise die erkennende Thätigkeit unsers Geistes stützt,

---

*) Auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs beruhen die Axiome der Mathematik: von Gleichem gilt Gleiches, Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches, Zwei Dinge die einem dritten gleichen sind (in derselben Beziehung) unter einander gleich ꝛc. Sie sind, wie Jeder sieht, nur Anwendungen, Folgerungen, Specificationen jenes Satzes. Ihn umstoßen wollen, wie Hegel zu Gunsten seiner dialectischen Methode (die allerdings fällt, wenn jener Satz stehen bleibt) versucht hat, heißt daher, die Mathematik umstoßen. Glücklicher Weise beruht indeß Hegels Argumentation nur auf Sophismen und Mißverständnissen, wie ich in meinem System der Logik (S. 108 f.) näher dargethan habe.

dem Satze der Causalität oder des zureichenden Grundes. Wir haben bereits in der Einleitung zu zeigen gesucht, daß die unmittelbare Gewißheit, mit der wir für jede Wirkung (That) eine Ursache (Thätigkeit) und umgekehrt voraussetzen, auf dem Selbstgefühl von der Thätigkeit unsers Geistes beruht, indem dasselbe zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit involvirt, daß wir nicht thätig seyn können ohne etwas zu thun, daß also der Thätigkeit eine That folgen muß. Nur dieß ist unmittelbar gewiß; der umgekehrte Satz, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetzt oder vielmehr daß keine Wirkung ohne Ursache gedacht werden könne, ist wiederum nur die Kehrseite von jenem: er folgt nur unmittelbar aus jenem oder liegt implicite in ihm, weil die Nothwendigkeit der Verbindung von Thätigkeit und That die Unmöglichkeit ihrer Trennung, also die Unmöglichkeit einer That ohne Thätigkeit involvirt. Allein das unmittelbare Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit setzt voraus, daß wir Thätigkeit und That bereits von einander unterschieden haben. Denn nur sofern sie unterschieden sind, kann eine Verbindung zwischen ihnen stattfinden, und nur dadurch daß wir sie unterscheiden, kann ihr Daseyn und weiter ihr Verbundenseyn uns zum Bewußtseyn kommen. Wäre also diese Unterscheidung keine nothwendige, so würde auch dem Satze der Causalität keine Nothwendigkeit zukommen können. Ist sie aber eine nothwendige, so beruht auch der Satz der Causalität im letzten Grunde auf der Natur der unterscheidenden Thätigkeit.

Und so in der That ist es. Denn das erste Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs ist zunächst nur Gesetz für dasjenige Thun unsres Unterscheidungsvermögens, durch das wir ein Object von einem andern Objecte oder was dasselbe ist, unsre Gedanken (Sinnesempfindungen 2c.) von einander, also Gedachtes von Gedachtem unterscheiden. Nun kann aber Etwas der Seele nur immanent gegenständlich werden, sofern sie es nicht bloß von einem andern Etwas, sondern implicite auch von sich selber unterscheidet: die Vorstellung ist nur Vorstellung gegenüber der sie vorstellenden, d. h. sie von sich unterscheidenden Seele. Indem aber die Seele diesen Act der Unterscheidung vollzieht und zwar ihrer Natur nach und in Folge der erhaltenen Anregung nothwendig vollzieht, unterscheidet sie zugleich sich als Thätigkeit von ihrer That. Denn durch welche anderweitige Vorgänge auch die Entstehung unsrer Sinnesempfindun-

gen und Gefühlsperceptionen vermittelt seyn möge, zu Vorstellungen werden sie nur durch die eigne unterscheidende Selbstthätigkeit der Seele. Indem also die Seele ihre Vorstellungen als solche von sich selber unterscheidet, unterscheidet sie ihre Thaten von der sie setzenden Thätigkeit, d. h. sie unterscheidet sich selbst als unterscheidende denkende Thätigkeit von dem Gedachten, Objectiven, das nur durch sie ein Gedachtes, ihr immanent Gegenständliches ist. Sie thut dieß zunächst implicite und unbewußt (— es dauert lange genug, ehe der Begriff der Causalität dem Kinde zum Bewußtseyn kommt —), aber mit Nothwendigkeit. Sobald sie sich ihres Thuns bewußt wird, drängt sich ihr daher auch das Gefühl der Nothwendigkeit desselben auf, d. h. sie fühlt sich genöthigt, Thätigkeit und That zu unterscheiden, zugleich aber auch die That als ihre That und somit als nothwendiges Product ihrer sie setzenden Thätigkeit zu fassen. Dieses Gefühl entwickelt sich zum Bewußtseyn des Satzes der Causalität. Denn indem wir uns dasselbe zum Bewußtseyn bringen und die Vorstellungen von Thätigkeit und That zu Begriffen ausbilden, finden wir uns genöthigt, anzunehmen, daß keine Thätigkeit ohne That und keine That ohne Thätigkeit seyn könne, d. h. wir finden es unmöglich, die beiden Vorstellungen zu trennen und die eine zu denken, ohne die andre hinzuzudenken. *)

---

*) Wir bestreiten nicht, daß die erste bestimmte Vorstellung des Kindes von Ursache und Wirkung durch den Organismus vermittelt sey, insbesondre durch das Gefühl des Widerstandes in den motorischen Nerven (durch das s. g. Muskelgefühl) und resp. durch die Bemerkung, daß, was wir wollten (innerlich vorstellten), uns, nachdem unser Körper seine Bewegungen vollzogen, äußerlich wahrnehmbar gegenübertritt. Aber diese Vorstellung setzt voraus, daß ein wenn auch noch so dunkles Bewußtseyn des Unterschieds und der Zusammengehörigkeit von Thätigkeit und That bereits vorhanden sey. Denn wenn das Kind die Bewegung des Balls, den es geworfen, nicht als ein zufällig auf seine Armbewegung folgendes Ereigniß, sondern als die Wirkung seiner Armbewegung faßt, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es seine Armbewegung als eine Thätigkeit erkannt hat, d. h. daß es bereits ein Bewußtseyn oder Gefühl der Zusammengehörigkeit von Thätigkeit und That besitzt. Nur daraus erklärt es sich, daß es unmittelbar die Bewegung des Balls auf die Bewegung seines Arms bezieht. Jedenfalls kann der Satz der Causalität nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen. Denn sie zeigt uns — auch bei unsrer eignen körperlichen Thätigkeit trotz alles Muskelgefühls — immer nur auf einanderfolgende Ereignisse, nicht aber die Zusammengehörigkeit derselben als Ursache und Wirkung und noch weniger die

Der Satz der Causalität ist sonach zunächst und unmittelbar nur ein Denkgesetz. Er drückt die unser Denken beherrschende doppelte Nothwendigkeit aus: a) sich als (unterscheidende) Thätigkeit von seinen Thaten zu unterscheiden, und b) jede Thätigkeit nur zusammen mit einer That und jede That nur zusammen mit einer Thätigkeit denken zu können. Die gewöhnliche Formel des Satzes: Alles was geschieht (wird, entsteht) muß eine Ursache haben, ist daher, wie schon bemerkt, nur eine Uebertragung jener Denknothwendigkeit auf das reelle äußere Seyn, zu der wir aber, wie gezeigt, durch das Denkgesetz der Causalität selber genöthigt werden, und die wir in allen Fällen, in denen auf ein bestimmtes Ereigniß stets ein bestimmtes andres folgt, durch die Erfahrung bestätigt finden, soweit als unsre Erfahrung überhaupt reicht. Die andre Formel, in welche der Satz auch wohl gefaßt worden: Alles, was *ist*, muß eine Ursache haben, ist dagegen entschieden falsch und führt zu einem logischen Widerspruch. Denn da der Begriff des Seyns ein allgemeinerer ist als der der That (des Geschehens), so kann nicht auf jenen übertragen werden, was nur von diesem gilt, d. h. diese Uebertragung verstößt gegen das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Und eben darum involvirt sie den logischen Widerspruch, daß, da die Ursache, welche für *alles* Seyn gefordert wird, doch selbst seyn muß, in ihr ein Seyn *vor* allem Seyn gesetzt würde.

Sonach ergiebt sich: die allgemeine gesetzliche Bedeutung des Satzes der Causalität beruht gleichermaßen wie die Gesetzeskraft des Satzes der Identität und des Widerspruchs im letzten Grunde darauf, daß wir nur in Unterschieden zu denken vermögen, d. h. daß wir nur Bewußtseyn, Vorstellungen, Gedanken zu haben vermögen, sofern und indem wir unterscheiden und damit *zunächst* die Objecte der unterscheidenden Thätigkeit von einander *sondern* und einander immanent *gegenüberstellen*. Nun giebt es aber nur *zwei* Arten von Objecten für die unterscheidende Thätigkeit, nämlich a) die

---

Nothwendigkeit ihrer Verbindung. Ist es gleichwohl unläugbare Thatsache des Bewußtseyns, daß wir Thätigkeit ohne That und umgekehrt nicht denken können und somit annehmen *müssen*, daß jede Ursache eine Wirkung und jede Wirkung eine Ursache habe, so muß diese Nothwendigkeit auf der Natur unsers Denkens beruhen, eine Denknothwendigkeit seyn, die der Satz der Causalität nur in einer bestimmten Formel ausdrückt.

Gedanken, d. h. unsre Sinnesempfindungen, Gefühlsperceptionen, Strebungen, und weiter unsre Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe ꝛc., und b) das Denken selbst, d. h. unsre empfindende, fühlende, strebende, anschauende, vorstellende, begreifende (unterscheidende) Seele. Und mithin kann auch die unterscheidende Thätigkeit nur in dem zweifachen Thun bestehen: a) in dem Unterscheiden der Gedanken von einander, und b) in dem Unterscheiden derselben vom Denken. Daraus aber folgt, daß es auch nur zwei logische Denkgesetze geben kann. Denn drückt das logische Gesetz nur die Art und Weise aus, in der die unterscheidende Thätigkeit ihrer Natur gemäß nothwendig und allgemein sich vollzieht, und giebt es nur jene zwiefache Form ihres Thuns, so würde eine größere Mehrheit logischer Gesetze dem Wesen des logischen Gesetzes selbst widersprechen. In der That sind alle übrigen, die man für logische Gesetze erachtet hat, entweder keine Gesetze, oder nur Specificationen, Anwendungen, Folgerungen der obigen beiden (wie ich in meinem System der Logik S. 125 f. namentlich in Betreff des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten des Näheren dargethan habe).

Nach diesen Gesetzen vollzieht sich die unterscheidende Thätigkeit unwillkührlich und unbewußt. Erst durch die spät eintretende Reflexion auf ihr eignes Thun kommen sie ihr zum Bewußtseyn und erkennt sie sie als Gesetze ihres Thuns. Neben ihnen giebt es nun aber noch eine Anzahl Normen, die zwar ebenfalls die unterscheidende Thätigkeit leiten und nach denen unser Unterscheidungsvermögen nothwendig verfährt, die es aber nicht schlechthin, im Setzen der Unterschiede selbst, sondern nur insofern zu befolgen hat, als es darauf ausgeht, die gesetzten Unterschiede auch zu bestimmen oder ihre Bestimmtheit zum Bewußtseyn zu bringen. Indem nämlich die unterscheidende Thätigkeit gemäß den dargelegten Gesetzen sich vollzieht, so ist das Resultat nur dieß, daß überhaupt ein Unterschied gesetzt und damit Etwas gedacht wird. Wollte sie dabei stehen bleiben, so würde damit das Etwas nur als Etwas-überhaupt, weil nur überhaupt von irgend einem andern unterschieden, gesetzt seyn; aber was das Etwas sey, worin seine Unterschiedenheit von Andrem bestehe, oder in welcher Beziehung die Objecte unterschieden seyen, würde völlig unbestimmt bleiben. Allein der völlig unbestimmte Unterschied ist eben so undenkbar als das

Unbestimmte überhaupt. Denn einerseits würde er mit dem absoluten Unterschiede in Eins zusammenfallen, weil ohne die Bestimmung der besondern Beziehung, in welcher die Objecte unterschieden seyen, ihre Unterschiedenheit in aller und jeder Beziehung gesetzt wäre. Andrerseits würde ohne diese Bestimmung nur das negative Moment im Begriff des Unterschieds, nur das gegenseitige Nichtseyn der Objecte (A = nicht B und B = nicht A), eben damit aber in Wahrheit Nichts, weil nichts Positives gesetzt seyn. Fügen wir dagegen das positive Moment hinzu und setzen z. B. daß A rund, B eckig sey, so bestimmen wir damit implicite und nothwendig zugleich die Beziehung, in der sie unterschieden sind. Denn indem wir damit angeben, worin ihre Unterschiedenheit bestehe, nämlich in dem Unterschiede des Runden und Eckigen, setzen wir implicite, daß sie in Beziehung auf ihre Gestalt von einander unterschieden seyen (während sie in andern Beziehungen einander gleich seyn können). Kurz darin, daß alle Unterschiedenheit nur eine relative seyn kann, also im Begriff des Unterschieds selbst liegt unmittelbar, daß mit der Setzung eines wirklichen vollständigen (positiven) Unterschieds zugleich auch die Relativität desselben gesetzt, d. h. die Beziehung bestimmt werden muß, in welcher die durch ihn unterschiedenen Objecte als unterschieden gesetzt werden. Die gesetzte Relativität des einzelnen Unterschieds ist eben die Bestimmtheit dieser Beziehung.

Aber was nur beziehungsweise von Andrem unterschieden ist, muß in Beziehung auf irgend Etwas unterschieden seyn. Und die Objecte würden trotz der Relativität ihrer Unterschiede völlig unbestimmt bleiben, wenn nur bestimmt würde, daß sie in irgend einer Beziehung, nicht aber in welcher Beziehung sie von einander unterschieden seyen. Die Beziehung als solche läßt sich nun aber nur bestimmen durch die Bestimmung des Punktes, auf den sie gerichtet ist. Denn jede Beziehung ist als Beziehung-überhaupt dasselbe, was die andre: nur dadurch, daß die eine Beziehung auf einen andern Punkt als die andre geht, kann eine von der andern unterschieden seyn, d. h. nur darin kann ihre Bestimmtheit bestehen. Soll also die unterscheidende Thätigkeit bestimmte Unterschiede setzen und somit die Beziehung bestimmen, in welcher die Objecte unterschieden seyen, so muß sie unterschiedliche Punkte gleichsam vor Augen haben, auf welche sie die zu unterscheidenden Objecte bezieht. Diese Punkte sind

daher gleichsam die Gesichtspunkte, nach denen sie verfährt. Jedenfalls sind sie die Bedingungen alles Unterscheidens, welche gegeben seyn müssen, wenn (bestimmte) Unterschiede gesetzt und resp. aufgefaßt werden sollen. Denn es liegt in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit, daß sie auf die angegebene Weise verfährt. Mag sie daher mit Bewußtseyn und freiwillig jenen Bedingungen Folge leisten, oder unbewußt und unwillkührlich ihnen gehorchen, immer wird sie gemäß jenen Beziehungspunkten die Objecte synthesiren, an einander halten und von einander unterscheiden müssen, wenn es zu bestimmten Unterschieden kommen soll. Im einen wie im andern Falle sind es mithin diese Beziehungspunkte, durch die ihr Verfahren geleitet wird, und insofern können sie die Normen ihres Thuns genannt werden, als eben die Norm ihrem Begriffe nach nicht die auszuübende Thätigkeit selbst bestimmt, sondern nur einen leitenden Gesichtspunkt (Typus, Modell, Ziel) für sie aufstellt. *)

Für unsre unterscheidende Thätigkeit, sofern sie zunächst nur eine auffassende und damit eine vergleichende ist, sind diese Gesichts- oder Beziehungspunkte zugleich jene s. g. tertia comparationis, ohne welche anerkanntermaßen keine Vergleichung möglich ist. Denn weil alles Vergleichen nur ein Unterscheiden ist, das aber die Unterschiede nicht frei und selbstthätig setzt, sondern mannichfaltige an sich schon unterschiedene Objecte, gegebene Bestimmtheiten, also bereits gesetzte Unterschiede vor sich hat und nur durch Auffassung (Nach-Unterscheidung) derselben zu ermitteln sucht, worin ihre Bestimmtheit bestehe, so geht es auch nur darauf aus, zu ermitteln, in welchen Beziehungen die Objecte unterschieden, in welchen andern sie gleich (relativ identisch) seyen. Dieß läßt sich aber nur dadurch ermitteln, daß die gegebenen Bestimmtheiten der Dinge auf einander bezogen und von einander unterschieden werden. Wie also die unterscheidende Thätigkeit überhaupt, so bedarf nothwendig auch diese nachunterscheidende und vergleichende Thätigkeit gewisser Gesichts- und

---

*) Der Unterschied zwischen Norm, Regel und Gesetz besteht darin: Die Norm leitet nur die auszuübende Thätigkeit, läßt aber ihre Ausübung selbst frei; die Regel bestimmt zwar die Art und Weise dieser Ausübung, gestattet aber die Möglichkeit von Abweichungen; das Gesetz dagegen drückt die eigne Natur der Thätigkeit selbst aus und läßt daher weder in der Art und Weise ihrer Vollziehung, noch hinsichtlich ihrer Wirkungen eine Abweichung zu.

Beziehungspunkte, nach denen sie verfährt und ohne die sie keinen gegebenen Unterschied aufzufassen, keine Vergleichung anzustellen vermag. Die unleugbarsten Thatsachen des Bewußtseyns bestätigen dieß. Warum fällt es uns nie ein, den menschlichen Leib mit einer Hobelbank oder die Seele mit einer mathematischen Linie, noch überhaupt die Größe des einen Gegenstandes mit der Farbe oder Schwere eines andern zu vergleichen? Offenbar weil wir unmittelbar fühlen, daß es schlechthin unmöglich ist, die Höhe dieses Tisches und die Farbe dieses Bogens Papier von einander zu unterscheiden: beide haben eben keine unmittelbare Beziehung zu einander, in welcher sie unterschieden wären; es fehlt das tertium comparationis, der gemeinsame Gesichtspunkt, nach welchem sie sich auf einander beziehen und von einander unterscheiden ließen. Unwillkührlich vergleichen wir daher immer nur Größe mit Größe, Eigenschaft mit Eigenschaft 2c., d. h. wir beziehen die Dinge auf einander gemäß bestimmten Beziehungs- oder Gesichtspunkten, wir unterscheiden und vergleichen sie nach Quantität, nach Qualität 2c. Wir thun dieß unwillkührlich und unbewußt, noch ohne einen Begriff von Qualität und Quantität zu haben; ja wir müssen behaupten, daß schon das unmündige Kind, das noch in der Bildung seiner ersten Anschauungen begriffen ist, gerade eben so verfährt. Denn wir müssen, wie gezeigt, annehmen, daß es zu bestimmten Vorstellungen nur gelangen kann, indem es Object von Object unterscheidet und eines mit dem andern vergleicht; und die Reflexion auf unser eignes Thun belehrt uns, daß dieß unmöglich ist ohne die wenn auch völlig unbewußte Anwendung solcher allgemeiner Beziehungs- oder Gesichtspunkte.

In dieser Form als allgemeine Gesichts- oder Beziehungspunkte und damit als Normen der unterscheidenden Thätigkeit machen sich sonach zuerst die s. g. logischen Kategorieen geltend. Denn jene Begriffe der Quantität, Qualität, Form (Gestalt), welche das Kind wie überhaupt der gemeine Menschenverstand als solche Gesichts- oder Beziehungspunkte zunächst und vorzugsweise anwedet, sind seit Aristoteles allgemein als logische Kategorieen anerkannt worden. Beruht aber auf dieser Anwendung ihr erstes Auftreten, ihre Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit, so werden wir eben darin auch ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Bedeutung zu suchen haben, d. h. wir werden vor Allem die Art und Weise, wie sie in unserm Den-

ken, Vorstellen, Erkennen sich geltend machen, in's Auge fassen müssen, wenn es sich darum handelt, philosophisch den Begriff einer logischen Kategorie festzustellen. Was die Kategorieen für das reelle Seyn, für das Wesen der Dinge seyn mögen, können wir ja offenbar erst sagen, nachdem wir das reelle Seyn erkannt haben. So lange es zweifelhaft bleibt, ob dieß überhaupt erkennbar sey, könnte mithin von den Kategorieen nicht die Rede seyn. Zeigt sich aber, daß wir nur mittelst ihrer die Dinge zu erkennen vermögen, weil sie nur mittelst ihrer unsre Vorstellungen werden, so ist es ein offenbarer Widerspruch, Wesen und Bedeutung der Kategorieen aus dem Begriffe des reellen Seyns oder der Natur der Dinge ableiten zu wollen. Dieser Widerspruch trifft die Auffassung des Aristoteles, der die Kategorieen bekanntlich für die allgemeinen Prädicamente der Dinge erklärte. Denn ob und welche Prädicate überhaupt den Dingen zukommen, vermögen wir nur mittelst Unterscheidung der Dinge gemäß den Kategorieen zu erkennen. Außerdem leuchtet ein, daß Qualität- überhaupt keinem Dinge, keinem Seyn zukommt, und daß wenn sie auch einem Dinge zukäme, dasselbe dadurch gar kein Prädicat erhalten haben, sondern völlig unbestimmt bleiben würde. Selbst von dem allgemeinen Seyn, dem abstracten Begriffe der *οὐσία* (der selbst nur eine Kategorie ist) würden wir nicht angeben können, was es sey, wenn wir nichts weiter von ihm wüßten, als daß ihm Qualität-überhaupt zukomme. Prädicate, Bestimmtheiten erhalten die Dinge erst dadurch, daß sie nach Qualität und Quantität 2c. unterschieden sind und werden. Allerdings sind damit zugleich alle qualitativen von allen quantitativen Bestimmtheiten unterschieden, und indem jene sämmtlich gemäß der Kategorie der Qualität gesetzt werden, drückt sich in der Gesammtheit derselben nothwendig die Qualität- überhaupt in ihrem Unterschiede von der Quantität aus. Denn die Norm, nach welcher eine Thätigkeit verfährt, spiegelt sich nothwendig in der Form ihrer Thaten ab, und die Beziehung, in welcher die Dinge als unterschieden und resp. gleich gesetzt werden, macht die Bestimmtheit ihrer Unterschiede aus. Insofern sind die Kategorieen allerdings zugleich die allgemeinen Prädicamente der vorgestellten Dinge. Aber dieß ist nur eine mitttelbare Folge der Unterscheidung der Dinge nach Qualität und Quantität 2c., keineswegs das ursprüngliche Wesen der Kategorieen. Wollten wir aber auch die Kategorieen als

ursprüngliche ontologische Grundbestimmtheiten, d. h. als die formal allgemeinen Bestimmtheiten des Seyns-überhaupt fassen, so würde sich nothwendig fragen, was denn das Seyn überhaupt sey, wie es, obwohl an sich ein völlig Unbestimmtes und Unbestimmbares (weil ununterscheidbar), doch denkbar seyn und wie ihm Qualität-überhaupt, Quantität-überhaupt rc. beigelegt werden könne, da diese allgemeinen Begriffe eben als allgemeine nur denkbar sind, sofern ein unter ihnen befaßtes Einzelnes (Besondres) von ihnen unterschieden wird. Soll aber das Seyn-überhaupt nur die Totalität des Seyenden, der Dinge, bezeichnen, so entsteht die andre Frage, wie überhaupt eine Vielheit einzelner Dinge entstehen könne, und wodurch die einzelnen Dinge ihre unterschiedlichen Bestimmtheiten erhalten. Auf diese Frage ließe sich doch wieder keine andre Antwort geben, als daß das Seyn gemäß den Kategorieen geschieden und unterschieden, und jedes einzelne Ding (jeder Theil des Seyns) gemäß den Kategorieen bestimmt werden müsse, wenn es eine Vielheit von Dingen geben soll. Aehnliches ist gegen die Hegel'sche Auffassung einzuwenden, nach der die Kategorieen die „reinen Wesenheiten" oder die allgemeinen Grundbestimmungen seyn sollen, welche das Absolute als das reine Denken sich selber giebt und damit sich in sich selber unterscheidet (dirimirt). Denn in Wahrheit ist mit dieser Auffassung nur der Name geändert: was dort Seyn-überhaupt genannt ward, heißt hier reines Denken. Die Sache bleibt dieselbe, und wird dadurch nicht denkbarer, daß dem reinen Denken oder Seyn willkührlich eine Bewegung beigemessen wird, durch die es angeblich in Nichts und weiter in Werden, Daseyn rc. übergehen soll. Ebensowenig endlich können die Kategorieen, wie Kant will, nur die in unserm Erkenntnißvermögen bereitliegenden allgemeinen Formen oder Fächer seyn, in welche wir die Erscheinungen nur einfügen. Denn um Erscheinungen in gewisse Fächer bringen oder überhaupt irgendwie disponiren zu können, muß ich sie erst von einander unterschieden und dadurch ermittelt haben, unter welche Form oder in welches Fach eine jede gehört. Fielen aber die Erscheinungen gleichsam von selbst in die Formen hinein oder nähmen von selbst diese Formen an, so müßten sie schon an sich selbst gemäß diesen Formen bestimmt seyn oder in ihrer Entstehung nach diesen Formen geformt werden, d. h. die Kategorieen

müßten schon vorher als Unterscheidungsnormen auf sie angewendet seyn.

Die Kategorieen sind allerdings allgemeine formale Begriffe, aber wiederum nicht an sich und unmittelbar, sondern nur implicite und mittelbar, nur darum, weil alle einzelnen Bestimmtheiten, die gemäß der einen Norm gesetzt werden, von allen gemäß einer andern Norm gesetzten nothwendig auf dieselbe formell gleiche Weise unterschieden seyn müssen. Alle mittelst der Kategorie der Qualität z. B. gesetzten Bestimmtheiten müssen nothwendig von allen quantitativen auf dieselbe formell gleiche Weise unterschieden seyn, weil sie alle gemäß Einer und derselben Norm gesetzt sind und weil die Norm in ihnen allen, trotz ihrer Unterschiedenheit von einander, nothwendig sich ausdrückt. Das aber, worin mehrere unterschiedliche Objecte auf dieselbe gleiche Weise von einer Mehrheit andrer unterschieden sind, ist das Allgemeine, das in ihnen allen trotz ihrer Unterschiedenheit Eine und Gleiche, ihnen allen Gemeine. Und sind oder werden solche Punkte der gleichen Unterschiedenheit, solche den mannichfaltigen Objecten gemeinsame Momente wiederum zusammengefaßt, weil sie in Einem und demselben Objecte sich vorfinden, so ist eine solche Einheit ein Begriff. Der kategorische Begriff der Qualität z. B. ist die Totalität derjenigen Momente, in denen alle qualitativen Bestimmtheiten, trotz ihrer Unterschiedenheit von einander, doch auf dieselbe gleiche Weise von allen quantitativen Bestimmtheiten unterschieden sind. Bezeichnet man ein solches Moment als ein Kriterium oder Merkmal, weil es, einmal festgestellt, dasjenige angiebt, worin ein Ding begrifflich vom andern unterschieden ist und woran es daher als das, was es begrifflich ist, erkannt wird, so sind die Kategorieen die allgemeinsten Begriffe, weil sie die allgemeinsten Merkmale unter sich befassen. Denn dasjenige z. B., worin alle qualitativen von allen quantitativen Bestimmtheiten unterschieden sind, ist das allgemeinste Merkmal, das einem qualitativ bestimmten Objecte zukommen kann, weil es angiebt, worin das Object als Quale-überhaupt von jedem Quantum unterschieden ist und woran es daher als Quale erkannt wird. Die Kategorieen sind aber nur formale Begriffe, weil z. B. die Kategorie der Qualität nur dasjenige bezeichnet, worin auf formell gleiche Weise alle qualitativen Bestimmtheiten von allen quantitativen

sich unterscheiden, oder was dasselbe ist, weil die einzelnen ihr gemäß gesetzten Eigenschaften nur formell einander gleich seyn können, indem sie materiell, hinsichtlich ihres Inhalts, von einander verschieden seyn müssen, wenn überhaupt eine von der andern unterschieden seyn und jede ihre besondre Bestimmtheit haben soll. Die Kategorieen sind also nur formale Begriffe, weil ihr Inhalt, d. h. die Bestimmtheit oder Unterschiedenheit einer Kategorie von der andern, selbst nur ein formeller ist, indem sie sämmtlich nur die verschiedene Art und Weise der relativen Unterschiedenheit und Gleichheit der Objecte bezeichnen.

Eben weil die Kategorieen nicht an sich und ursprünglich, sondern nur implicite Begriffe sind, wendet unser unterscheidende und vergleichende Thätigkeit sie auch keineswegs als Begriffe an und noch weniger schweben sie uns als Begriffe beim Unterscheiden und Vergleichen vor. Sie sind daher keineswegs „angeborene Begriffe", noch auch in unserm Erkenntnißvermögen „ursprünglich bereitliegende (apriorische) Formen", sondern nur als leitende Normen der unterscheidenden Thätigkeit unsrer Seele sind sie ihr ebenso nothwendig und ursprünglich immanent, als jedes Gesetz nicht außerhalb der Kraft oder Thätigkeit, deren Gesetz es ist, sondern nur innerhalb derselben wirken kann. Nur in diesem Sinne sind sie unserm Geiste selbst angehörige, ursprünglich in ihm liegende oder a priori gegebene Factoren unsers Vorstellens und Denkens, Wissens und Erkennens, das ideelle Prius, weil die Bedingung alles wirklichen Vorstellens und Wissens. Denn nur als immanenten Normen folgt ihnen unwillkührlich und unbewußt unsre unterscheidende Thätigkeit. Und erst nachdem wir uns mittelst ihrer eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen einzelner Dinge gebildet haben, vergleichen wir wohl eine Mehrheit ihrer qualitativen Bestimmtheiten mit einer Mehrheit von Größebestimmungen, und dadurch erst kommt uns zum Bewußtseyn, worin die gemeinsamen Unterschiede aller qualitativen von allen quantitativen Bestimmtheiten bestehen, d. h. wir bilden uns den Begriff der Qualität und resp. der Quantität überhaupt. Und nur wenn wir ausdrücklich auf die Art und Weise reflectiren, wie unsre einzelnen Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe durch Unterscheiden und Vergleichen zu Stande kommen, erkennen wir die kategorische Natur dieser Begriffe, und damit, woher es komme, daß

alle Objecte nach Qualität, Quantität zc. unterschieden sind, d. h. worin die Bedeutung und Gültigkeit dieser Begriffe bestehe

Allein ob die Kategorieen wie für unsre Vorstellungsobjecte so auch für das reelle äußere Seyn, für die Dinge an sich irgend welche Bedeutung haben, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Das hängt vielmehr von dem Gesammtresultate unsrer Forschung nach der Natur der Dinge ab und insbesondre von der Beantwortung der Frage, in welchem Verhältniß Das, als was uns die Dinge unmittelbar erscheinen, zu Dem stehe, was sie an sich sind. In dieser Beziehung hat, wie schon bemerkt, die neuere Naturwissenschaft höchst bedeutsame Ergebnisse zu Tage gefördert. Sie hat wissenschaftlich festgestellt, daß den Dingen an sich keine Farbe und kein Klang, kein Geruch und Geschmack zukomme, daß vielmehr das, was wir als Farbe, Ton zc. percipiren, physikalisch (an sich) etwas ganz Andres sey, d. h. als etwas ganz Andres gedacht werden müsse, als was es uns unmittelbar erscheint. Sie hat, auf diese Ergebnisse und auf anderweitige Ermittelungen gestützt, über Das, was als das An-sich der Dinge und ihre ursprünglichen elementaren Bestandtheile betrachtet werden müsse, eine Theorie aufgestellt, welche auf den s. g. Atomismus hinausläuft. Wir müssen diese Theorie hier, wo es sich zunächst um die Vorfrage handelt, auf welche Weise unser Wissen und Erkennen der Dinge überhaupt zu Stande komme, dahingestellt seyn lassen, um sie später als naturwissenschaftlich ontologische Basis für den metaphysischen Theil unsrer Untersuchung näher in Betracht zu ziehen. Wir können daher für jetzt, gestützt auf unsre bisherigen Erörterungen, nur constatiren, daß auch die Naturwissenschaft ihre Ausgangspunkte und ersten Ergebnisse nur gewonnen hat und gewinnen konnte durch fortwährendes Unterscheiden und Vergleichen, Trennen und Verknüpfen der ursprünglichen Sinneswahrnehmungen und der von ihnen aus gebildeten Vorstellungen und Begriffe unter einander; daß auch sie zu ihren Endresultaten nur gelangt ist und gelangen konnte durch fortwährendes Urtheilen, Schließen und Folgern, das aber — wie sich zeigen wird — nicht nur Unterscheidungen und Vergleichungen voraussetzt, sondern selbst ein Unterscheiden und Vergleichen involvirt; — kurz daß auch alle naturwissenschaftliche Erkenntniß wie alle mathematische Wissenschaft nur durch das Unterscheiden der

Objecte und Feststellen ihrer Unterschiede gemäß den Kategorieen zu Stande kommt. Ebenso leuchtet von selbst ein, daß von einer realen Vielheit der Atome, Stoffe oder Kräfte, von Maaßen und Graden derselben, von physikalischen und chemischen Processen, wie von Gleichheit und Ungleichheit der Linien, Winkel, Dreiecke ꝛc. nur die Rede seyn kann, wenn die Dreiecke, Kräfte, Stoffe ꝛc., hinsichtlich ihrer räumlichen Lage, Größe, Gestalt, Bewegung (Thätigkeit) ꝛc., also an sich gemäß irgend einer Kategorie unterschieden sind. Daraus folgt aber, daß auch die Naturwissenschaft wie jede s. g. exacte Wissenschaft die Unentbehrlichkeit der Kategorieen für alle Forschung und deren Ergebnisse anerkennt und anerkennen muß, und daß es daher ihre erste wissenschaftliche Pflicht wäre, sich über die Bedeutung derselben für unser Wissen und Erkennen wie für das reelle Seyn der Dinge klar zu werden.

Dieß genügt vorläufig, um die objective Bedeutung und Gültigkeit der Kategorieen außer Zweifel zu setzen: wir müssen annehmen, daß die Dinge auch an sich nach Kategorieen unterschieden sind, weil sie sonst schlechthin undenkbar wären und von einem Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich gar nicht die Rede seyn könnte. Aus der Denkbarkeit von Dingen an sich folgt die Nothwendigkeit jener Annahme. Und sonach glauben wir zwar behaupten zu dürfen, daß es gewisse objective, allgemeine Beziehungs- und Vergleichungspunkte für die Dinge selbst und ihr Verhalten zu einander geben müsse. Aber welche und wie viele solcher Beziehungspunkte es gebe oder welche bestimmte Begriffe als kategorische zu betrachten seyen, ist daraus noch in keiner Weise zu ersehen. Es wird zwar mit Recht angenommen, daß für Kategorieen im eigentlichen Sinne, d. h. für logische Kategorieen, nur diejenigen Beziehungspunkte gelten können, nach denen schlechthin alle Dinge unterschieden seyn und werden müssen, um vorstellbar zu seyn. Denn die Logik hat es nur mit Feststellung der allgemeinen Gesetze und Normen, nach denen die Bildung unsrer Vorstellungen und Begriffe überhaupt vor sich geht, zu thun und kann daher Special-Kategorieen, nach denen etwa der Physiker oder Chemiker seine Objecte zu unterscheiden sich veranlaßt sieht, nicht in ihr Bereich ziehen. Aber es fragt sich eben, welche Begriffe als allgemeine, logische Kategorieen anzusehen sind. Zur Beantwortung dieser Frage bietet

sich eine doppelte Möglichkeit dar. Da einerseits die unterscheidende Kraft unsrer Seele ein gegebenes Vermögen ist, an dessen Beschaffenheit wir schlechthin nichts ändern können, so folgt, daß auch die Kategorieen als die Normen, nach denen dieß Vermögen verfährt, ebenfalls gegebene unabänderliche Bestimmungen seyn müssen. Folglich müssen sie auch aus der Natur und Verfahrungsweise unsrer unterscheidenden Thätigkeit sich ableiten lassen. Und da andrerseits unser Unterscheiden, soweit durch dasselbe das Wissen und Erkennen vermittelt ist, nur im Auffassen, Nach-unterscheiden und Vergleichen besteht, was gegebene Bestimmtheiten (die in der Sinnes- und Gefühlsperception bereits gesetzten Unterschiede) der Objecte voraussetzt und dieselben nur zum Bewußtseyn bringt, so läßt sich auch der Versuch machen, aus der Natur der Objecte oder aus der Beschaffenheit der gegebenen Unterschiede darzuthun, welche Begriffe als logisch-kategorische zu betrachten seyen. Allein was zunächst den letzteren Versuch betrifft, so ist es an sich sehr wohl denkbar, daß alle Dinge etwa nur nach Größe oder Gestalt von einander unterschieden, qualitativ dagegen alle gleich wären (womit wir dann auch von ihrer Qualität gar nichts wissen würden), daß also ihre Bestimmtheiten nur gemäß Einer Kategorie gesetzt wären. Wir können nicht a priori beweisen, daß es nicht so seyn könnte, noch a priori darthun, welches diese Eine Kategorie seyn müßte; und nur soviel ist klar, daß, je geringer die Anzahl der Kategorieen wäre, nach denen die Dinge unterschieden wären, desto geringer nothwendig die Mannichfaltigkeit der Dinge selbst seyn würde. Aber auch die Erfahrung läßt uns im Stiche. Denn aus ihr läßt sich zwar wohl eine Mannichfaltigkeit gegebener Unterschiede, nicht aber darthun, daß und welche Kategorieen als allgemeine Unterscheidungsnormen und Unterschiedsbestimmungen anzusehen seyen. Wenn auch noch so viele Dinge in einer bestimmten Beziehung unterschieden erscheinen, so wäre damit doch nicht bewiesen, daß alle Dinge dieser Kategorie gemäß unterschieden seyen. Dazu kommt, daß wir uns der gegebenen Kategorieen als immanenter Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit nicht unmittelbar bewußt sind, sondern nur an den mittelst ihrer gesetzten Unterschieden bewußt werden. Dieser Umstand aber ist für den andern möglichen Weg zur Aufstellung einer Kategorieentafel bedenklich. Denn da wir die Unterschiede nicht selbständig setzen, sondern nur

gegebene Bestimmtheiten nach-unterscheiden, so werden wir auch bei der Ableitung der Kategorieen aus der Natur unsrer eignen unterscheidenden Thätigkeit doch wieder auf die gegebenen Bestimmtheiten, durch welche die Dinge unterschieden sind, zurückgewiesen und können nicht umhin, durch diese uns leiten zu lassen. Demnach aber wird nicht nur die Frage, nach welchen Kategorieen die Dinge an sich, sondern auch die andre Frage, nach welchen Kategorieen die Dinge als Erscheinungen unterschieden seyen, ein offnes Problem der Wissenschaft bleiben, d. h. beide Fragen werden nur im Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung ihre Beantwortung finden, und je nach dem Stande derselben wird die Antwort anders und anders ausfallen. *)

Dennoch können wir nicht umhin, in einer Untersuchung über Wesen und Ursprung unsers Wissens auf beide Fragen einzugehen. Und da unser Wissen zunächst von Entwickelung und Bildung unsers Bewußtseyns abhängt, so werden wir vorläufig von den Dingen an sich absehen und versuchen müssen, diejenigen Kategorieen aufzustellen welche nach dieser subjectiven Seite hin Form und Inhalt unsers Wissens bedingen, d. h. wir werden zu zeigen suchen, daß nur durch Anwendung verschiedener Arten von Kategorieen unser Bewußtseyn zu einem zusammenhängenden, geordneten, verständigen, kurz zu einem menschlichen Inhalt gelangen, nur mittelst ihrer eine menschliche Weltanschauung sich bilden kann. Von diesem Gesichtspunct aus werden wir die einzelnen Kategorieen, die bisher aufgestellt worden und Anerkennung gefunden, näher in Betracht ziehen.

Was zuvörderst die Kategorieen des Raums und der Zeit betrifft, so hat sie Kant bekanntlich für die apriorischen Formen unsers Anschauungsvermögens und selbst für reine Anschauungen erklärt. Seine Ansicht ist mehrfach bestritten worden, indem Viele behauptet haben, Raum und Zeit seyen nicht reine Anschauungen, sondern Be-

---

*) In meinem System der Logik habe ich den Versuch gemacht, aus der Natur der unterscheidenden Denkthätigkeit darzuthun, welche Begriffe als allgemeine Unterscheidungsnormen nicht der Elemente (Atome) der Dinge, wohl aber der aus ihnen gebildeten Dinge, sofern wir von ihnen wissen, anzusehen seyen, worauf ich hier verweisen muß.

griffe. Vielleicht ergiebt sich von unsren Prämissen aus eine Lösung des Streits. Wir haben bereits oben (S. 79) zu zeigen gesucht wie die räumliche Anschauung überhaupt in der Seele nur dadurch entstehe, daß sie zwei Sinnesempfindungen von einander und von sich selbst unterscheidet und damit jene neben einander und sich selbst ihnen gegenüber stellt.*) Eine bestimmte einzelne Raumanschauung oder die Anschauung eines bestimmten Orts gewinnen wir dann weiter dadurch, daß wir das Nebeneinander bestimmter einzelner Dinge von dem Nebeneinander andrer, oder was dasselbe ist, ein einzelnes Ding in Beziehung auf seine Umgebung von einem andern unterscheiden. Eben damit aber unterscheiden wir die Dinge in Beziehung auf ihre Räumlichkeit d. h. nach der Kategorie des Raumes. Auch haben wir bereits oben darauf hingewiesen, daß die räumliche Anschauung, wie der Begriff des Raums, mit dem der Ausdehnung nicht in Eins zusammenfällt, und daß daher die Identificirung beider Begriffe, die Difinition des Raumes als gränzenloser leerer Ausdehnung, nur eine Begriffsverwechselung ist. In der That leuchtet von selbst ein, daß die Vorstellung der Ausdehnung erst entsteht durch Unterscheidung einzelner Räumlichkeiten von einander in Beziehung darauf, ob die Objecte (Raumpuncte) unmittelbar neben einander liegen oder durch dazwischenliegende andre Objecte getrennt sind: nur da erscheint Ausdehnung, wo zwei Raumpunkte von einander entfernt d. h. getrennt erscheinen. Nur darum schreiben wir auch dem Zusammen zweier neben einander liegender Raumpuncte Ausdehnung zu, weil wir beide, indem wir sie unterscheiden und damit außer- und nebeneinander setzen, zugleich

*) Man wende nicht ein, daß wir, um zwei Objecte neben einander vorstellen zu können, sie schon in einem Raume vorstellen müssen, daß also jene Vorstellung die Anschauung des Raumes-überhaupt als schon vorhanden voraussetze. Diese Ansicht beruht auf einer Illusion, die von unsrer viel später erst gebildeten Vorstellung eines allgemeinen leeren Raumes ausgeht. In Wahrheit leuchtet von selbst ein, daß jedes Ding mit seinen zusammenhängenden Theilen und resp. mit den Einwirkungen, die es auf andre Dinge neben ihm ausübt, sich seinen Raum selbst bildet, und daß wir jene angebliche Voraussetzung, den leeren Raum überhaupt nur vorstellen können als ein continuirliches Außer- und Nebeneinander unbestimmter oder beliebig bestimmbarer Raumtheile, daß also die allgemeine Anschauung des Raums-überhaupt vielmehr die Vorstellung eines Außer- und Nebeneinander voraussetzt.

von einander trennen. Und wenn wir einen einzelnen Raumpunkt als ausgedehnt fassen, so geschieht es doch nur dadurch, daß wir in ihm zwei Puncte unterscheiden und damit sondern: wo die Möglichkeit dieser Scheidung aufhört, hört auch die Ausdehnung auf. Die Vorstellung einer bestimmten Ausdehnung entsteht dann erst durch Unterscheidung der Räumlichkeiten nach der Kategorie der Quantität. Eine Ausdehnung ist um so größer, je weiter die in's Auge gefaßten Raumpunkte von einander entfernt sind, d. h. je mehr Raumpuncte zwischen ihnen liegen oder von ihnen umfaßt werden.

Mit der Anwendung der Kategorie der Quantität entsteht auch erst die Anschauung eines leeren Raumes. Denn das Messen einer bestimmten räumlichen Ausdehnung d. h. das Unterscheiden der Größe derselben von der einer andern, setzt voraus, daß von der anderweitigen Bestimmtheit der Dinge, deren Ausdehnung oder Entfernung gemessen werden soll, gänzlich abgesehen und nur ihre Ausdehnung (Umgränzung) rein als solche in's Auge gefaßt werde. Damit erscheint die Ausdehnung als für sich selbst bestehend, und mithin nicht mehr als eine durch die neben einander befindlichen Dinge (Raumpuncte) gebildete Räumlichkeit, sondern als eine ohne sie bestehende, und somit als leere Ausdehnung oder Raumgröße. Im Begriff der Quantität liegt es dann weiter, daß die Größe rein als solche immer Größe bleibt, welche Bestimmtheit ihr auch zukommen möge, d. h. daß die Größe beliebig bestimmt, ihre Bestimmtheit beliebig verändert, und sie somit beliebig, ohne Maaß und Gesetz, ohne gegebene Schranke, und also in's Unendliche vermehrt und vermindert werden kann. Dasselbe gilt natürlich auch von der Raumgröße rein als solcher. Die Auffassung des Raumes als einer unendlichen Ausdehnung ist daher in Wahrheit nur der Ausdruck dieser begrifflichen Natur der Quantität in ihrer Beziehung auf den Raum. Ebenso klar aber ist, daß wenn der Raum nicht bloß als in's Unendliche ausdehnbar, sondern als wirklich in's Unendliche ausgedehnt gefaßt wird und man demgemäß von der Anschauung des Raumes als unendlicher Ausdehnung redet, man in Wahrheit von nichts redet. Denn so gewiß eine unendliche Größe, d. h. eine quantitative Bestimmtheit, die doch zugleich eine völlig unbestimmte und unbestimmbare seyn soll, eine

contradictio in adjecto ist,*) so gewiß ist auch die Anschauung eines unendlichen Raumes ein logischer Widerspruch, und thatsächlich — wie jeder sich durch eigne Selbstbeobachtung überzeugen kann — schlechthin unvollziehbar. Was unser Anschauungsvermögen wirklich thut, besteht nur darin, daß es die Gränzen des Raumes immer weiter und weiter hinausschiebt, bis sie vor dem geistigen Auge gleichsam verschwinden; aber mit dem Versuch, sie wirklich verschwinden zu lassen, hört alles Anschauen auf, weil kein Object mehr vorhanden ist das von einem andern unterschieden werden könnte. —

Jenes Messen der Räumlichkeiten und damit die Vorstellung der Raumgröße als einer leeren Ausdehnung setzt nun aber voraus, daß wir uns den allgemeinen Begriff des Raums bereits gebildet haben. Denn indem wir von der Bestimmtheit der Dinge, deren Nebeneinander eine bestimmte Räumlichkeit bildet, absehen, fassen wir bereits den Raum rein als solchen, in seiner begrifflichen Natur. Den Begriff des Raumes aber gewinnen wir nur dadurch, daß wir das mannichfaltige Neben einander der Dinge von ihrem (zeitlichen) Nach-einander unterscheiden. Eben damit werden wir uns bewußt, worin alles und jedes Nebeneinander von allem und jeden Nacheinander der Dinge unterschieden ist, d. h. wir gewinnen eine Vorstellung des in allen Räumlichkeiten Einen und Gleichen, des ihnen allen Gemeinen. Dieses Allgemeine fällt aber in Eins zusammen mit Dem, was übrig bleibt, wenn von der Bestimmtheit der Dinge, deren Nebeneinander die Gesammtheit der einzelnen Räumlichkeiten bildet, und damit von den Dingen selbst abgesehen wird, d. h. es ist das Außer- und Nebeneinander-überhaupt, rein als solches, und somit als ein Nebeneinander von unbestimmten oder beliebig bestimmbaren und insofern einander völlig gleichen Objecten, das stehen bleibt, mögen die Objecte seyn welche sie wollen. Eben dasselbe aber ist die Anschauung des leeren Raumes, den wir uns ebenfalls nur vorstellen können als das continuirliche Nebeneinder unbestimmter oder beliebig bestimmbarer Theile (Raumquanta). Die Anschauung des leeren Raumes und der Begriff des Raumes

---

*) Die unendlichen Größen der Mathematik sind nur dem Namen nach unendlich. In Wahrheit sind sie nur Größen, deren Bestimmtheit als eine solche angesehen wird, die auf das Resultat der Rechnung keinen Einfluß habe oder deren Einfluß darauf als ein verschwindender anzunehmen sey.

als des allgemeinen Nebeneinander der Dinge-überhaupt fallen sonach in Eins zusammen, und insofern kann der Begriff des Raumes mit Kant eine reine Anschauung genannt werden. Aber jene Anschauung entsteht nur in und mit dem Begriffe, dieser ist die Voraussetzung von jener, d. h. der Raum-überhaupt ist an sich und ursprünglich keine Anschauung, sondern ein (kategorischer) Begriff, der nur, indem er vorgestellt wird, formell, mit der Anschauung des leeren Raumes verschmilzt.

Aehnlich verhält es sich mit der Zeit. Die Zeitanschauung-überhaupt entsteht (wie die Entwicklung des Kindes zeigt) viel später als die Raumvorstellung, erst dann, wenn wir nicht mehr bloß unsre Vorstellungen von einander, sondern auch ihr Kommen und Gehen (den Wechsel des Inhalts unsers Bewußtseyns) von unserm ihnen gegenüber stehen bleibenden Ich unterscheiden. Damit kommt uns die Aufeinanderfolge derselben zum Bewußtseyn, d. h. wir gewinnen eine Vorstellung von dem Nach-einander unsrer Vorstellungsobjecte oder der Erscheinungen. Und indem wir bemerken, daß auch die äußern Dinge, die wir als an sich seyende von unsern Vorstellungen unterscheiden, dem Werden, der Veränderung, dem Entstehen und Vergehen, kurz dem beständigen Uebergehen von Thätigkeit in That und That in Thätigkeit unterworfen sind, so stellen wir auch sie als ein Nacheinander von Erscheinungen vor.*) Eine einzelne bestimmte Zeitvorstellung oder die Anschauung eines bestimmten Zeitabschnitts gewinnen wir dagegen erst, wenn wir das Nacheinander bestimmter Dinge von dem Nacheinander andrer unterscheiden. Denn die s. g. Stellung eines Dinges in der Zeit erhält nur dadurch ihre Bestimmtheit, daß dem Dinge bestimmte andre unmittelbar folgen: je nach diesem Nacheinander sind die Dinge zeitlich unterschieden. Mit dem Begriff der Dauer steht daher der Begriff der Zeit ebenso wenig in unmittelbarem Zusammenhang als der Begriff des Raumes mit dem der Ausdehnung. Von der Dauer einer Erscheinung oder des unveränderten Daseyns eines Gegenstandes

---

*) Daß die Zeitvorstellung mit der Vorstellung der Bewegung und Aufeinanderfolge, der Veränderung, des Werdens, Entstehens und Vergehens, in ihrem letzten Grunde auf die Unterscheidung von Thätigkeit und That zurückkommt, habe ich im System der Logik (S. 266 f.) des Näheren darzuthun gesucht.

weiß vielmehr das Kind zunächst ebensowenig, als von der Ausdehnung oder der Entfernung der Dinge. Auch jene Vorstellung bildet sich erst durch Unterscheidung eines unmittelbaren Nacheinander von einem durch Zwischenglieder vermittelten, d. h. in Folge der Bemerkung, daß das eine Ding unverändert bestehen bleibt, während andre sich ändern oder vergehen. Und ebenso kommen wir zur Vorstellung einer bestimmten Dauer erst mit der Anwendung der Kategorie der Quantität auf das angeschaute Nacheinander der Dinge: wir schreiben einem Dinge eine um so längere Dauer zu, je länger die Reihe wechselnder Erscheinungen ist, welcher gegenüber es unverändert stehen bleibt. Dabei sehen wir von der Bestimmtheit der wechselnden Erscheinungen gänzlich ab; nur die Länge ihrer continuirlichen Reihe fassen wir in's Auge und messen sie, indem wir sie mit der andern vergleichen. Eben damit aber unterscheiden wir sie in Beziehung auf ihre Zeitgröße, d. h. diese Unterscheidung ist erst möglich, nachdem wir uns den allgemeinen Begriff der Zeit, wenn auch noch so unklar, bereits gebildet haben. Denn die Vorstellung einer bestimmten Größe ist nur möglich unter Voraussetzung der Vorstellung eines Etwas, dessen Größe sie ist, und nur wenn wir den Begriff der Zeit bereits haben, läßt sich eine Zeitgröße von einer Raumgröße unterscheiden. Den Begriff der Zeit gewinnen wir aber nicht, wie gemeinhin angenommen wird, durch jenes bloße Abstrahiren von der Bestimmtheit der sich folgenden Erscheinungen. Denn dadurch erhalten wir wohl die Anschauung einer leeren Folge von unbestimmten oder beliebig bestimmbaren Momenten, aber nicht die Vorstellung dessen, was in allem und jedem Nacheinander der Dinge das Eine und Gleiche, allem Gemeine ist. Diese Vorstellung bildet sich uns erst, wenn wir das Nacheinander der Dinge rein als solches von ihrem ruhigen Nebeneinander unterscheiden. Dadurch allein kommt es uns zum Bewußtseyn, daß die Zeit eine Bewegung involvirt und wodurch diese Bewegung von der räumlichen (Ortsveränderung) sich unterscheidet. Allein dieser Begriff der Zeit fällt als Vorstellung, formell, wiederum in Eins zusammen mit jener Anschauung einer leeren Folge beliebiger Objecte oder Bewegungsmomente, und insofern kann auch die Zeitvorstellung als eine reine Anschauung bezeichnet werden. Denn indem wir das Nacheinander der Dinge bloß als solches von ihrem Nebeneinander unterscheiden,

sehen wir nothwendig ab von der Bestimmtheit der sich folgenden Dinge, und fassen mithin implicite ihr Nacheinander als bloße continuirliche Folge von gleichgültigen Momenten, welche dieselbe bleibt, ob ihre Momente so oder anders bestimmt werden, und welche, eben wegen dieser Unbestimmtheit, beliebig, ohne Maaß und Schranke d. h. in's Unendliche fortgehen kann. Dieß ist zugleich der Ursprung der Anschauung der s. g. unendlichen, anfangs- und endlosen Zeit, in welcher die Dinge wie die Wellen in einem leeren Strombette einander folgen, — eine Vorstellung, die, wenn sie mehr seyn will als der Ausdruck der beliebigen Vermehr- und Verminderbarkeit der abstracten Zeitgröße, ebenso sinnlos und ebenso undenkbar ist als die Vorstellung des leeren unendlichen Raumes.

Raum und Zeit sind aber nicht nur Wechselbegriffe, die sich nur fassen lassen indem einer vom andern unterschieden und damit durch den andern bestimmt wird, sondern sie stehen auch ursprünglich und an sich in Beziehung zu einander. Denn schon im ersten Ursprunge erhält die Zeitvorstellung dadurch eine Beziehung zur Raumvorstellung, daß sie nur entsteht, indem wir unsre sich folgenden Vorstellungen von unserm ruhig stehenden bleibenden Ich unterscheiden und damit jene diesem gegenüber stellen. Das Gegenüber der Dinge aber ist eine räumliche Bestimmung. Andrerseits sind es dieselben Dinge, welche räumlich neben einander befindlich, zeitlich auf einander folgend, und zugleich in räumlicher und zeitlicher Bewegung begriffen erscheinen. Daraus ergeben sich jene imanenten Beziehungen zwischen beiden Sphären, welche es möglich machen, die räumliche Bewegung durch die zeitliche und umgekehrt zu messen und welche wir an einem andern Orte (Syst. d. Logik S. 280 f.) näher dargelegt haben. Hier interessiren uns dieselben nur insoweit, als sie in Zusammenhang stehen mit dem Wissen, welches die Mathematik, soweit sie Wissenschaft der Raum- und resp. Zeitverhältnisse ist, von ihnen aus entwickelt. Dieß Wissen aber gründet sich zunächst auf die s. g. Dimensionen des Raums und der Zeit und auf das Verhältniß beider zur Quantität. Bei ihnen also werden wir noch einen Augenblick verweilen müssen.

Der Raum steht an sich in keiner unmittelbaren Beziehung zur Bewegung. Ob räumliche Bewegung möglich sey, d. h. ob das Nebeneinander der einzelnen Dinge sich ändre oder ändern lasse,

hängt vielmehr von der Natur der Dinge ab. Aber wenn Bewegung im Raume stattfindet, — und ihre Erscheinung wenigstens ist eine unzweifelhafte Thatsache — so wird sie eine so mannichfaltige seyn können, als Richtungen im Raume möglich sind, und Richtungen muß es so viele geben als es Puncte (einzelne Oerter) im Raume giebt. Auf diese Sätze stützt sich die Mathematik (als s. g. Geometrie): sie postulirt die Anschauung (zwar nicht des leeren unendlichen Raums, wohl aber) eines leeren Raums, und nimmt an, daß wir in diesem vorgestellten Raume mannichfaltige Linien ziehen oder als gezogen uns vorstellen können. In diesem Raume construirt sie dann verschiedene Figuren, um die Verhältnisse derselben und resp. ihrer Theile zu einander in Betracht zu nehmen. Alle ihre Constructionen aber basiren sich auf die Definition der geraden und resp. krummen Linie und auf das Axiom, daß zwei gerade Linien keinen Raum einzuschließen vermögen, daß vielmehr zu jeder Raumumgränzung wenigstens drei gerade Linien nothwendig sind. Wäre dieses Axiom nicht schlechthin gewiß und evident (denknothwendig), und wäre die gerade Linie — durch welche die Construction aller regelmäßigen Kreis- und sphärischen Figuren vermittelt ist — nicht eine schlechthin bestimmte, unveränderbare, so und nicht anders zu fassende Anschauung, d. h. wären jene Fundamentalsätze nicht n o t h w e n d i g e, in der Natur des Raumes oder vielmehr der Raumvorstellung begründete Bestimmungen, und wäre die Raumvorstellung und damit die Raumfigur selbst keine nothwendige Varstellung, so würde die Mathematik, diese Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, aller Gewißheit und Evidenz entbehren. Nun beruht aber die Nothwendigkeit der Raumvorstellung, wie gezeigt, nur darauf, daß wir im Unterscheiden die Objecte neben einander und unserm unterscheidenden Selbst (Ich) gegenüberstellen müssen, oder wenn man lieber will, darauf daß nun einmal thatsächlich die Dinge gemäß der Kategorie des Raumes unterschieden sind und somit die Raumanschauung eine nothwendige, gegebene Vorstellung ist. Daraus folgt dann weiter die Nothwendigkeit der R a u m f i g u r d. h. der Raumumgränzung. Denn die Dinge können nur neben einander vorgestellt werden, sofern sie gegen einander begränzt sind, und die bloße Begränzung rein als solche, abgesehen von der Bestimmtheit des Dinges, dessen Begränzung sie bildet, ist eben die Raumfigur. Auf der begrifflichen oder

thatsächlich gegebenen (denknothwendigen) Bestimmtheit der Raumvorstellung beruht ferner die unveränderliche Bestimmtheit der Anschauung der geraden Linie. Die Mathematiker definiren dieselbe bekanntlich meist als den kürzesten Weg zwischen zwei Puncten. Damit ist vorausgesetzt, daß wir die Vorstellung von Kurz und Lang, Kürzer und Länger bereits haben. Diese Vorstellung aber gewinnen wir nur mittelst der geraden Linie, dadurch daß wir verschiedene gerade Linien mit einander vergleichen oder eine durch die andre messen. Die Definition setzt also die bestimmte Vorstellung des zu Definirenden vielmehr voraus, statt sie zu erzeugen. Außerdem fragt es sich zunächst, wie kam der erste Mathematiker dazu, sich eine gerade Linie vorzustellen. Die Antwort kann, wie uns dünkt, nur lauten: wir stellen uns nothwendig eine gerade Linie vor, indem wir im Unterscheiden irgend ein Object unserm Ich gegenüber stellen, d. h. in und mit der ersten Bildung unsrer Raumvorstellung überhaupt entsteht nothwendig implicite die Vorstellung einer geraden Linie. Denn jenes Gegenüber involvirt die Richtung, weil Beziehung von unserm Ich zu dem von ihm unterschiedenen Objecte hin; und die Richtung, welche, von Einem Punkte ausgehend, durch einen einzigen andern Punkt bestimmt wird, ist der Begriff und die wahre Definition der geraden Linie. Denn die nur durch Einen Punkt bestimmte Richtung (Bewegung) ist nothwendig auch unveränderlich dieselbe, Eine, sich gleich bleibende, während die durch mehrere, verschiedene Punkte bestimmte Richtung nothwendig auch selbst eine verschiedene, mannichfaltige, ungleiche (wechselnde), d. h. eine krumme Linie seyn wird. Aber in der Unterscheidung zweier Objecte von einander und in der damit gegebenen Nebeneinanderstellung derselben liegt implicite die Vorstellung einer zweiten geraden Linie als derjenigen Richtung, welche, von dem einen Gegenstande (Punkte) ausgehend, durch den andern, auf den sie hingeht, bestimmt ist. Beide schneiden sich nothwendig und bilden einen Winkel. Und wenn das unterscheidende Ich die Richtung auf die beiden ihm gegenüberstehenden Objecte, d. h. auf die Endpunkte der durch ihr Nebeneinander gebildeten geraden Linie, zugleich verfolgt und damit implicite von sich aus zwei gerade Linien nach jenen Endpunkten zieht, so entsteht ein geradliniges Dreieck oder eine dreieckige Fläche, die einfachste geradlinige Figur der Mathematik,

aus der alle übrigen zusammengesetzt oder als zusammengesetzt gedacht werden können. Die ersten Elemente und Anfänge mathematischer Raumconstruction sind sonach mit innerer Nothwendigkeit in der Bildung unsrer Raumvorstellung-überhaupt mitgesetzt.

Aber nicht nur die Nothwendigkeit und Bestimmtheit dieser Grundfiguren, sondern auch die Nothwendigkeit der s. g. Dimensionen des Raumes und damit die Evidenz jenes Axioms von der Unmöglichkeit einer Raumumgränzung durch bloß zwei gerade Linien glauben wir aus derselben Quelle ableiten zu können.. Der Begriff der Dimension hängt mit dem der Richtung zusammen. Die Richtung aber rein als solche, die Richtung-überhaupt, sofern sie die Bewegung von einem Punct im Raume zu irgend einem andern hin bezeichnet, fällt mit der Anschauung der geraden Linie in Eins zusammen; jede Richtung rein als solche ist nothwendig eine gerade Linie. Giebt es nun eben so viele unterschiedliche Richtungen, als es mannichfaltige Puncte im Raume giebt, so muß es nothwendig auch eine Beziehung oder Beziehungen geben, worin sie unterschieden und resp. gleich sind: sonst wäre ihre Unterschiedenheit undenkbar. Es muß mithin, wie für alle Unterschiedenheit von Objecten überhaupt, so auch für die Unterschiedenheit der Richtungen Kategorieen geben, nach denen sie unterschieden sind und durch die sie ihre Bestimmtheit haben. Eine solche Specialkategorie für die mannichfaltigen Richtungen im Raume ist die Dimension. Denn jede Kategorie ist, wie gezeigt, insofern ein Allgemeines, als sie das ihr gemäß unterschiedene Einzelne unter sich befaßt und das Bestimmende für dasselbe ist. Die Dimension aber ist Richtung-überhaupt, eine allgemeine Richtung, die als solche eine Mehrheit von einzelnen Richtungen unter sich befaßt, weil sie das in ihnen Eine und Gleiche, allen Gemeine ist, worin sie alle auf dieselbe gleiche Weise von einer Mehrheit andrer Richtungen unterschieden sind. So z. B. können wir uns eine unbestimmbare Anzahl von Linien (Richtungen) denken, welche irgend eine gerade Linie in den verschiedensten Winkeln schneiden: insofern sind sie selbst untereinander verschieden; zugleich aber sind sie darin alle gleich, daß sie sämmtlich jene andre Linie schneiden. Dieß ihnen allen Gemeine, relativ Identische ist die Dimension, die ihnen zukommt und durch die sie auf dieselbe gleiche Weise von allen denen, welche mit der Grund-

linie parallel laufen, unterschieden sind. Diesen Parallelen kommt eine andre Dimension zu, weil sie, trotz der Verschiedenheit ihrer Entfernung von einander und der verschiedenen Lage, in der sie um die Grundlinie herumliegen, insofern sämmtlich gleich sind, als sie weder die Grundlinie noch einander schneiden. Die dritte Dimension beruht darauf, daß von jenen die Grundlinie schneidenden Linien wiederum eine unbestimmbare Anzahl zwischen zwei Parallelen und somit in derselben Fläche liegen kann: alle diese sind eben darin einander gleich und von denen in andern Flächen liegenden auf dieselbe gleiche Weise unterschieden. — Warum aber sind nur drei Dimensionen denkbar? Wir könnten uns mit der Antwort begnügen: weil nun einmal thatsächlich die mannichfaltigen Richtungen im Raum nach drei Specialkategorieen unterschieden sind. Indeß wenn wir darauf reflectiren, daß in und mit der Entstehung unsrer Raumvorstellung überhaupt nothwendig zugleich die Figur des Winkels und resp. Dreiecks mitgesetzt ist, so sind mit derselben Nothwendigkeit in den sich schneidenden Linien des Winkels zunächst die ersten beiden Dimensionen gegeben. Die Nothwendigkeit der dritten aber beruht darauf, das die Objecte, welche wir im Unterscheiden unserm Ich gegenüberstellen, keine mathemathischen Punete, sondern insofern Oerter im Raume sind, als jedes in einem bestimmten Nebeneinander von Theilen (Raumpuncten) besteht, und daß also die Richtung, welche von einem Objecte zum andern geht, nicht als eine mathematische Linie, sondern als eine Fläche angeschaut wird. Daraus folgt, daß die Figur, welche in und mit unsrer Raumvorstellung überhaupt implicite entsteht, nicht ein bloßes Dreieck, sondern eine Pyramide ist, deren einen Spitzpunct das Ich bildet, während die ihm gegenüberliegende Fläche das Nebeneinander der von ihm unterschiedenen Objecte darstellt. Die drei Linien, welche von dem Ich aus nach der gegenüber liegenden Fläche hingehen, sind die drei Dimensionen des Raums. Denn sie umfassen in der Mannichfaltigkeit der Winkel, in denen sie sich schneiden können, die ganze Mannichfaltigkeit der Richtungen unter sich, welche überhaupt möglich sind. Je zwei dieser Linien umschließen eine Fläche und bestimmen die Lage derselben. Darum lassen sich die drei Dimensionen des Raumes nur durch drei in Einem Puncte sich schneidende Flächen veranschaulichen. Nur in der unbestimmbaren Vielheit der Winkel, in denen diese Flä-

chen sich schneiden können, ist die ganze Möglichkeit sich kreuzender wie parallel laufender Linien mitgesetzt. Jede dieser Flächen hat aber insofern selbst wiederum zwei Dimensionen, als alle möglichen in ihr liegenden Linien nothwendig darin einander gleich und resp. auf dieselbe gleiche Weise von einander unterschieden sind, daß sie entweder mit einander parallel laufen oder sich gegenseitig schneiden.

Sonach ergiebt sich: der Raum überhaupt hat drei Dimensionen, weil in ihm drei allgemeine Richtungen möglich sind, nach und in denen alle übrigen auf dieselbe gleiche Weise von einander unterschieden sind und die daher alle übrigen unter sich befassen. Die Fläche hat nur zwei Dimensionen, weil in ihr nur zwei solche Richtungen (des Winkels und der Parallele) möglich sind. Die gerade Linie endlich hat nur Eine Dimension, weil sie mit der Richtung überhaupt in Eins zusammenfällt, und somit zwar den Raum nach allen möglichen Richtungen durchziehen, aber an sich selbst immer nur Eine, bestimmte, sich gleich bleibende Richtung verfolgen kann, durch die sie von allen krummen Linien unterschieden ist. Die Nothwendigkeit aber dieser verschiedenen Dimensionen beruht darauf, daß die mannichfaltigen Richtungen im Raume nach gewissen Beziehungspuncten unterschieden seyn und resp. werden müssen, wenn ihre Mannichfaltigkeit denkbar seyn soll, und daß wir in der Bildung unsrer ersten Raumvorstellung nicht umhin können, jene drei allgemeinen Richtungen des Raums überhaupt und damit die der Fläche und der geraden Linie mit zu setzen. Damit aber ergiebt sich auch die Nothwendigkeit, daß nur drei gerade Linien (nicht einen Raum überhaupt, sondern) einen Flächenraum umschließen können. Denn hat jede Fläche nothwendig zwei Dimensionen, nach denen sie sich in's Unbestimmte oder beliebig bestimmbar d. i. in's Unendliche ausdehnt, so folgt von selbst, daß eine dritte begränzende Linie (Richtung) nothwendig ist, um diese Unbestimmtheit aufzuheben und eine bestimmte, vollständige Flächenfigur zu ergeben. Und ebenso klar ist, daß, wenn der Raum überhaupt nach drei Dimensionen, d. h. in drei allgemeinen Flächenrichtungen, sich in's Unbestimmte ausdehnt, diese Unbestimmtheit nur durch Begränzung mittelst einer vierten Fläche aufgehoben und in Bestimmtheit verwandelt werden kann. Denn alles Unbestimmte wird nur dadurch zu einem Bestimmten, daß es von Andrem unterschieden wird. Mit jedem Unterschiede

aber wird eine relative Negation gesetzt; und diese Negation ist bei'm räumlichen Unterschiede die Gränze. Alle räumliche Unbestimmtheit kann also nur durch Setzen von Gränzen zur Bestimmtheit gelangen. —

Die dargelegte Nothwendigkeit der drei Raumdimensionen und damit der ersten einfachen Raumfiguren bildet die eine Grundlage der Mathematik, auf der alle Gewißheit und Evidenz ihrer Constructionen und Demonstrationen und damit ihre Wissenschaftlichkeit beruht. Diese Nothwendigkeit aber gründet sich ihrerseits, wie gezeigt, ganz und gar auf die Natur der unterscheidenden Thätigkeit, oder was dasselbe ist, darauf, daß die Dinge nach der Kategorie des Raums von uns unterschieden werden müssen, um vorgestellt zu werden, daß also der Begriff des Raums als Unterscheidungsnorm unserm Denken immanent, ein apriorischer, nothwendiger Begriff ist, welcher mit der räumlichen Anschauung-überhaupt in Eins zusammenfällt. Das heißt: die Denknothwenigkeit (Gewißheit und Evidenz) der mathematischen Raumconstructionen beruht darauf, daß sie von der Nothwendigkeit dieses kategorischen Begriffs aus nur die in der räumlichen Anschauung-überhaupt liegenden Momente, die ebenso nothwendig sind wie sie selbst, näher bestimmt und darlegt. Denn sie bringt durch ihre Constructionen, Definitionen und Demonstrationen überall nur zum klaren Bewußtseyn, was zwar nothwendig, aber nur implicite und unbewußt in und mit der Bildung unsrer Raumvorstellung-überhaupt gesetzt ist. —

Die zweite Grundlage der Mathematik ist der Begriff der Quantität. Daß auch er eine logische Kategorie ist und in welcher Weise er als solche zu fassen seyn dürfte, haben wir an einem andern Orte (Syst. d. Log. S. 292 ff.) darzulegen gesucht. Hier müssen wir uns begnügen, nur seinen Zusammenhang mit dem mathematischen Wissen zu erörtern. Im Begriffe der Quantität liegt (wie a. a. O. gezeigt worden), daß jedes Quantum als solches beliebig und somit in's Unendliche vermehrt und vermindert, und also auch beliebig getheilt und vervielfältigt werden kann.*) Darauf gründet sich der mathe-

*) Daraus folgt allerdings, daß als Quantum jedes Ding in's Unendliche theilbar zu denken ist. Ob es aber wirklich getheilt und theibar ist, hängt von seiner Qualität ab. Es ist daher durchaus kein Widerspruch, die

mathische Unterschied zwischen positiver und negativer Größe. Denn — a sagt nur aus, um wie viel irgend ein Quantum vermindert, + a, um wie viel es vermehrt werden soll. Daß auf demselben Begriffsmomente die verschiedenen Rechnungsarten der Addition, Subtraction, Multiplication und Division, und somit die ganze Arithmetik und Algebra beruhen, leuchtet von selbst ein. Denn in der Theilbarkeit der Größe liegt es, daß jedes Quantum, unbeschadet seiner Bestimmtheit, als zusammengesetzt aus zwei oder mehreren andern betrachtet werden kann (daß $8 = 1 + 7 = 2 + 6$ rc. wie $= 2 \times 4$ und 4×2 ist), daß also mannichfaltige Gleichungen sich setzen lassen, und überhaupt der quantitative Ausdruck mannichfach wechseln kann, ohne daß der Werth dadurch geändert wird. Die Kategorie der Quantität ferner involvirt in ähnlicher Art, wie der Raumbegriff, gewisse Specialkategorieen (die wir a. a. O. entwickelt haben). Wie die mittelst der Kategorie des Raums gesetzten mannichfaltigen Richtungen nach den drei Dimensionen unterschieden sind, so sind die mittelst der Kategorie der Quantität gesetzten Quanta entweder continuirliche oder discrete, extensive oder intensive Größen. Diese Specialkategorieen stehen mit den Begriffen des Raums und der Zeit in unmittelbarer Beziehung. Die discrete Größe (die Zahl) fällt für die Anschauung mit der Zeitgröße, die continuirliche mit der Raumgröße in Eins zusammen; und die extensive Größe ist die Größe einer Thätigkeit (Bewegung), sofern sie über einen Raum sich erstreckt, die intensive die Größe einer Thätigkeit, sofern sie in der Zeit sich entfaltet, d. h. die Größe der Geschwindigkeit, mit der sie sich vollzieht und etwaige Hemmnisse überwindet. Denn die mittelst der Kategorie der Quantität gesetzte Größe eines Dinges ist für die Anschauung die Begränzung desselben rein als solche gefaßt, d. h. abgesehen von der anderweitigen Beschaffenheit des Dinges wie von der Verschiedenheit seiner Gränzen unter einander. Diese reine Begränzung ist eine continuirliche, einige (ununterbrochene, ungetheilte), weil und sofern das Ding selbst eine Einheit gegenüber von andern

---

Materie als theilbar, und doch zugleich materielle Atome zu setzen, die als solche untheilbar seyen, d. h. die als qualitativ-einfach jede weitere Theilung ausschließen, — eben so wenig als es ein Widerspruch ist, quantitative Bestimmungen der Seele, eine bestimmte Größe ihrer Kräfte oder Fähigkeiten anzunehmen, und doch die Seele für *wesentlich* untheilbar zu erachten.

Einheiten ist. Sie ist das, was wir den Umfang des Dinges nennen. Zugleich aber ist sie in ihrer Bestimmtheit dasselbe mit der räumlichen Unterschiedenheit des Dinges, d. h. sie fällt in Eins zusammen mit dem leeren Raume und seiner Ausdehnung, den das Ding als ein Nebeneinander mannichfaltiger Theile gleichsam ausfüllt, mit dem Orte, den es im Raum einnimmt. Zur Größe wird diese Begränzung erst dadurch, daß sie gemessen d. h. gemäß der Kategorie der Quantität mit den Umgränzungen andrer Dinge verglichen wird. Denn erst dadurch erhält der quantitative Unterschied seine Bestimmtheit (Vorstellbarkeit). Eben damit aber wird auch der Raum, den das Ding einnimmt, gemessen, — d. h. die Größe des Umfangs eines Dinges und damit die continuirliche Größe fällt für die Anschauung mit der Raumgröße in Eins zusammen. Daß in derselben Weise und aus denselben Gründen die discrete Größe mit der Zeitgröße verschmilzt, brauchen wir wohl kaum näher darzuthun. Denn die discrete Größe ist eben nur eine Reihenfolge von mannichfaltigen Quantis, die zu einer quantitativen Einheit zusammengefaßt werden (was aus den a. a. O. dargelegten Gründen mit allen Quantis geschehen kann). Eine solche Reihenfolge von Momenten ist aber für die Anschauung auch die Zeit. Und wie die discrete Größe erst dadurch ihre Bestimmtheit erhält, daß sie mit einer andern verglichen und somit gemessen (die Reihe ihrer Momente gezählt) wird, so kann von einem bestimmten Zeitabschnitte nur die Rede seyn, wenn und sofern eine bestimmte Reihefolge von Zeitmomenten mit einer andern verglichen und wie eine discrete Größe gemessen wird, d. h. die Zeitgröße und die discrete Größe fallen für die Anschauung in Eins zusammen.

Dieß Zusammenfallen beruht aber im letzten Grunde auf dem begrifflichen, apriorischen Verhältnisse der Kategorieen von Raum, Zeit und Quantität. Nur weil durch die Kategorie der Quantität, indem ihr gemäß die Größe der Dinge, ihr Umfang und die Zahl ihrer Theile bestimmt wird, implicite auch der Raum, den jedes einnimmt, mit bestimmt wird, giebt es eine Raumgröße oder kann der Raum gemessen werden. Und nur weil und sofern gemäß der Kategorie der Quantität auch die Thätigkeiten (Bewegungen) der Dinge und damit ihr mannichfaltiges Uebergehen aus Thun in That wie aus That in Thun, und folglich implicite das verschie-

dene Nacheinander von Thun und That (ihr Anderswerden, Entstehen und Vergehen) bestimmt sind, giebt es eine Zeitgröße und kann die Zeit gemessen werden. Dieß ist der Grund, warum die Rechnung, d. h. die Mathematik als die wissenschaftliche Darlegung der im Begriff der Quantität enthaltenen Momente wie der mit der quantitativen Unterschiedenheit der Dinge gesetzten Größeverhältnisse, nicht nur auf die Dinge selbst, sondern auch auf Raum und Zeit (räumliche und zeitliche Bewegung) Anwendung findet.

Zunächst nämlich sind die mathematischen Raumfiguren selbst aus diesem Grunde zugleich Größen oder können wie Größen behandelt werden. Denn dieselbe Begränztheit, die rein als solche, also in ihrer Gleichgültigkeit gegen die Mannichfaltigkeit der Gränzen (der geraden und resp. krummen Linien mit ihren verschiedenen Winkeln und Wendungen) die räumliche Größe des Dinges ist, dieselbe Begränztheit ist, in der bestimmten Unterschiedenheit und Gliederung ihrer Theile gefaßt, die Figur oder Gestalt des Dinges. Darum läßt sich jede reine Raumfigur nicht nur messen, sondern auch beliebig vergrößern und verkleinern, und mit andern zu neuen Raumfiguren und Raumgrößen zusammensetzen. Ist aber sonach jede Raumfigur zugleich eine Raumgröße, so werden die ersten einfachsten Raumfiguren kraft ihrer kategorischen Nothwendigkeit und ihrer damit gesetzten innern Bestimmtheit bestimmte Größenverhältnisse ihrer Theile haben müssen, die dann auf die aus ihnen zusammengesetzten Figuren sich übertragen. Auf dieser allgemeinen Nothwendigkeit beruht es, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Puncten ist, daß die gegenüberliegenden Winkel zweier sich schneidender gerader Linien einander gleich, daß zwei Linien eines Dreiecks zusammen größer als die dritte, die drei Winkel jedes Dreiecks = 2 R. seyn müssen u. s. w. Die Mathematik ist es, welche diese allgemeine Nothwendigkeit wiederum nur in ihren einzelnen Momenten und ihren weiteren Consequenzen darlegt, d. h. welche zum klaren Bewußtseyn, zur Gewißheit und Evidenz bringt, was an sich in und mit jener allgemeinen Nothwendigkeit unmittelbar gesetzt ist. Diese Größenverhältnisse, die in den nothwendigen Raumfiguren liegen, müssen nothwendig auch für alle den letzteren entsprechende Gestalten der Dinge gelten, d. h. die Mathematik wird überall ein ihrer Gewißheit und Evidenz (nicht

gleich kommendes, wohl aber) entsprechendes Wissen hervorrufen, wo sie im Stande ist, ihre Linien, Winkel, Dreiecke ꝛc. zu ziehen oder die Bewegungen, Kräfte, Veränderungen und Verhältnisse der Dinge ihrer Rechnung zu unterwerfen. Dieß Wissen ist insofern ein aprioriſches, als es nur die Natur der in Rede stehenden Kategorieen in ihre begrifflichen Momente auseinanderlegt; alle Kategorieen aber sind insofern apriorischer Natur als die Unterscheidung der Dinge nach ihnen die Bedingung aller Erfahrung, weil aller einzelnen empirischen Vorstellungen ist. Eben darum aber kann es stets nur ein formelles Wissen seyn, weil die Kategorieen nur formell allgemeine Begriffe sind und weil es demgemäß nur die Größe und Gestalt der Dinge, die Richtung und Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, den Grad und das Maaß ihrer Eigenschaften und Kräfte, also nur Dasjenige betreffen kann, was nicht für sich besteht, sondern vielmehr von dem bestimmten An-sich-seyn d. i. von der Qualität oder Wesenheit der Dinge abhängt. Nur da vermag die Mathematik diese Schranke zu durchbrechen, wo aus gewissen Raum- und Quantitäsbestimmtheiten sich Rückschlüsse auf die Qualität der Dinge machen lassen, d. h. wo es anderweitig feststeht, daß mit gewissen Quantitäsbestimmtheiten gewisse Eigenschaften der Dinge verknüpft oder jene durch diese und diese durch jene bedingt sind. —

Hinsichtlich der Kategorie der Qualität können wir uns kürzer fassen.*) Denn einerseits gründet sich auf sie keine besondre Wissenschaft, die, wie die Mathematik, eine nähere Erörterung ihrer Grundlagen forderte. An der Erforschung der Wesensbestimmtheiten der Dinge und resp. unsrer eignen Natur arbeiten vielmehr alle die einzelnen Wissenschafszweige, in welche der Wissenstrieb des Menschen allgemach das der Forschung vorliegende Material getheilt hat. Andrerseits haben sich bisher auch keine Specialkategorieen der Qualität nachweisen lassen. Denn was man als solche betrachten könnte, bezeichnet entweder, wie die Schwere, Cohäsion ꝛc. nur allgemeine Eigenschaften der Dinge, die zwar gewissen Klassen derselben empirisch zukommen, aber nicht aus der Natur der Kategorie der Qualität sich herleiten lassen; oder es ist, wie der Unterschied unsrer Sinnesempfindungen, des Gesichts, Gehörs ꝛc., rein subjectiver Natur

*) Ueber die logische Fassung des Begriffs vergl. a. a. O. S. 288 ff.

und kann daher wohl als Unterscheidungsnorm unsrer Empfindungen, nicht aber der Eigenschaften der erscheinenden Dinge betrachtet werden, hat also wohl psychologische, aber keine logische Bedeutung. Nur so viel können wir hier behaupten, daß der Inhalt unsers Bewußtseyns überhaupt bedingt und bestimmt ist durch die mannichfaltigen Unterschiede, die wir gemäß der Kategorie der Qualität an den Objecten (Erscheinungen) setzen oder durch Vergleichung derselben gemäß dieser Kategorie als gegebene Eigenschaften der Dinge auffassen. Wir würden wenigstens von dem Unterschied zwischen einem Thier und einem Mineral keine oder doch nur eine falsche Vorstellung gewinnen, wenn wir beide nur nach Größe und Gestalt unterscheiden wollten. Denn der lebendige und der aus Erz geformte Hund könnten äußerlich, in Gestalt und Größe sich vollkommen gleich seyn, und doch wäre der eine ein Thier, der andre nur ein Stück Metall. Wir müssen sie also noch nach andern Kategorieen (wenn auch nur nach Zahl, Gestalt, Lage und Verbindungsweise ihrer s. g. Atome) unterscheiden, um ihrer Bestimmtheit uns bewußt zu werden und den einen als Metall, den andern als Fleisch und Blut vorstellen zu können. Eben diese andern Kategorieen, wie sie auch gefaßt werden mögen, müssen doch als qualitative bezeichnet werden, weil mittelst ihrer eben die qualitativen Unterschiede der Dinge für unsre Auffassung gesetzt sind.

Etwas länger werden wir bei den Verhältnißkategorieen und insbesondre bei der Haupt- und Grundkategorie derselben, welcher alle übrigen als ihre Specialkategorieen untergeordnet werden können, bei dem Begriff der Causalität (Thätigkeit), verweilen müssen. Wir haben bereits oben, bei der Darlegung der logischen Gesetze, nachgewiesen, daß wir unser Denken und seine Gedanken in das Verhältniß von Thätigkeit und That, Grund und Folge oder Ursache und Wirkung, setzen müssen, weil wir keinen andern Unterschied zwischen beiden zu setzen vermögen. Und andrerseits muß Jeder, welcher unsre Sinnesempfindungen und damit unsre ersten Vorstellungen mittel- oder unmittelbar von Einwirkungen der Dinge herleitet, zugeben, daß Alles, was wir von den Dingen wissen, auf Aeußerungen ihrer Kräfte, auf Anregungen und Einflüssen ihrer Thätigkeit beruht, daß wir also im Grunde nur von Kräften und Thätigkeiten wissen. Schon die Vorstellung von Kraft, Thätigkeit, Bewegung

involvirt und fordert aber die Unterscheidung von Thun und That, von Kraft und Kraftäußerung, von Bewegendem und Bewegtem. Müssen wir also unser Denken (unsre Seele — unsre Vorstellungen) wie die erscheinenden Dinge überhaupt als thätig fassen, so müssen wir sie auch nach Thun und That, in Thuende und Gethane, Wirkende und Bewirkte unterscheiden. Und sind sie auf mannichfaltige Weise thätig oder giebt es ein mannichfaltiges Geschehen unter ihnen, so müssen sie in Beziehung auf ihr Thun und ihre Thaten und somit gemäß den *kategorischen* Begriffen von Thun und That, Grund und Folge, Ursache und Wirkung unterschieden seyn und von uns unterschieden werden, wenn uns diese Mannichfaltigkeit des Geschehens zum Bewußtseyn kommen soll. Auf dieser fundamentalen Verhältnißkategorie ruhen die Begriffe von Ganzem und Theil, Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form. Denn wir nennen nur Das ein Ganzes, dessen Theile nicht bloß neben oder auf einander liegen, sondern durch irgend eine Kraft (und wäre es auch nur die Kraft unsrer Vorstellung wie bei den mathematischen Figuren) in einer bestimmten Form verbunden sind und zusammengehalten werden. Und von Erscheinung kann nur die Rede seyn, sofern Etwas vorhanden ist oder vorausgesetzt wird, das erscheint und sein Daseyn einem Andern kund giebt, das also in der Erscheinung sich als Kraft oder Thätigkeit erweist, von welcher seine Kundgebung an Andres ausgeht und somit seine Erscheinung selbst (sein Seyn-für-Andres) bedingt und bestimmt ist. Die Erscheinung ist das Aeußere, die Form des Dinges; das, was in ihr erscheint, das Wesen, das Innere oder der Inhalt der Form. — Aber auch der Begriff der Substanz und der Modification geht auf jenen Grundbegriff zurück. Denn Das, was dem Dinge als Ganzem, als Wesen und Erscheinung, und damit seiner Existenz als Ding überhaupt zu Grunde liegt (substirt), und was bei aller Veränderung desselben in allem Wechsel der Erscheinung — so lange es überhaupt als dieses bestimmte Ding besteht — das Eine und Selbige bleibt, kann nur die Kraft oder Thätigkeit seyn, welche die ersten Theile (Elemente) des Dinges ursprünglich auf bestimmte Weise zu einer Einheit zusammengefügt hat und in bestimmter Form zusammenhält. Das Ganze, das Wesen, die Form und Erscheinung des Dinges und folglich die Art seiner Wirksamkeit wie seiner Gegenwirkung auf andre Dinge ist mithin

durch seine Substanz bedingt. Können wir also nicht umhin, die Dinge in ihren causalen Beziehungen zu unterscheiden, so müssen sie auch als substanziell unterschieden gedacht werden.

Die unterschiedlichen Formen (Specialkategorieen), in denen die Causalität überhaupt, d. h. alles Geschehen, alle erscheinende Thätigkeit oder Bewegung, sich äußert, näher darzulegen, können wir hier unterlassen (vgl. die Erörterung derselben a. a. O. S. 364 f. 372 f.). Nur auf Einen Unterschied müssen wir aufmerksam machen, weil er unsre unterscheidende Thätigkeit selbst betrifft. Sie zeigt, wie bemerkt, die besondre Eigenthümlichkeit und macht dieselbe überall geltend, daß sie ihre Thaten (die von ihr gesetzten oder aufgefaßten Unterschiede und damit die Vorstellungen) nicht nur von einander, sondern auch von sich selbst und ihrem eignen Thun unterscheidet. Sie also geht nicht in ihren Thaten bloß auf, wie die Bewegung in dem Bewegten, der Grund in seiner Folge, sondern tritt ihnen unterschiedlich gegenüber, aber nicht so, daß sie von ihnen äußerlich getrennt wäre, sondern indem sie in ihnen sich äußert und diese Aeußerungen sich selber zuschreibt, bildet sie mit ihnen eine in sich unterschiedene Einheit und steht in beständiger immanenter Wechselwirkung zu ihnen. Auf dieser Form der Causalität beruht, wie gezeigt, die Möglichkeit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, der Reflexion, der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniß des Geistes, die Grundlage jeder möglichen Erkenntniß der Dinge. Sie also kann als die geistige *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet werden. Die Naturwissenschaft hat dagegen in der mechanischen Bewegung (durch Druck und Stoß), in der Schwerkraft, der Wärme, der Elektrizität und dem Magnetismus, im chemischen Processe, in der organischen Assimilation und Reproduction ꝛc. eine Reihe andrer Formen nachgewiesen, die von jener geistigen augenfällig differiren. Sie hat aber diese Resultate nur gewonnen, indem sie mit größtmöglicher Genauigkeit das mannichfache Geschehen, die regel- und unregelmäßigen Bewegungen und Veränderungen der Dinge, kurz die ganze Mannichfaltigkeit der Naturereignisse, gemäß der Kategorie der Causalität unterschieden hat, — d. h. sie hat ihre Resultate nur gewonnen mittelst jener geistigen Form der Causalität. Und in der That leuchtet von selbst ein, daß sie die conditio sine qua non ist sowohl von unsern einzelnen Vorstellungen eines bestimmten Geschehens

wie von unsrer Gesammtvorstellung eines Zusammenhangs der Bewegungen und Kräfte, der Ursachen und Wirkungen. Denn das einzelne Geschehen wäre kein Geschehen, sondern ein bloßes Seyn, wenn es keine Ursache hätte, d. h. wenn wir es nicht von seiner Ursache unterschieden. Und eine zusammenhängende, geordnete Naturanschauung kann sich nur bilden, wenn und sofern wir die wechselnden Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte der Causalität auffassen, d. h. gemäß dieser Kategorie sie unterscheiden und vergleichen, und damit als Gründe und Folgen mit einander verknüpfen, als Ursachen (Bedingungen) und Wirkungen einander über- und unterordnen.

In den so sich bildenden Zusammenhang der Erscheinungen mischt sich aber unwillkührlich ein zweiter Gesichtspunkt der Auffassung ein. Da wir einerseits die Fülle und Mannichfaltigkeit der erscheinenden Naturereignisse nur aufzufassen im Stande sind, sofern und indem wir sie als zusammenhängend und geordnet vorstellen, und da andrerseits viele von ihnen so geordnet erscheinen, daß ihr Zusammentreffen als die Bedingung eines bestimmten Erfolgs sich darstellt, ihre Anordnung also diesen Erfolg zum Ziele zu haben scheint, so können wir nicht umhin, die Vorstellungen von Zweck (Endursache) und Mittel, die wir durch Unterscheidung und Vergleichung unsrer eignen Handlungen uns gebildet haben, auf die Ereignisse in der Natur zu übertragen. Allgemein pflegen wir daher anzunehmen, nicht nur, daß viele von ihnen so bestimmt und zusammengeordnet seyen, damit durch sie ein bestimmter Erfolg erreicht werde, sondern auch, daß die Dinge als Kräfte und Thätigkeiten überhaupt aus keinem andern Grunde ursprünglich so und nicht anders bestimmt seyen, als zu dem Zwecke, damit ihre mannichfaltigen Wirkungen in Zusammenhang und Ordnung unter einander treten, kurz daß der Zusammenhang und die Ordnung (Harmonie) selbst der Zweck der wirkenden Kräfte sey. Ob wir zu dieser Annahme in Bezug auf die Dinge-an-sich berechtigt seyen, lassen wir vorläufig dahingestellt seyn. Genug wir machen sie unwillkührlich, und müssen uns ausdrücklich zwingen, sie zurückzunehmen: — das ist unbestreitbare Thatsache des Bewußtseyns. Der Grund davon liegt — abgesehen von der Natur der Dinge — darin, daß wir durch unsre eigne Natur und deren Verhältniß zu den Dingen uns

genöthigt sehen, nach bestimmten Zwecken thätig zu seyn. Denn unsre leiblichen wie geistigen Bedürfnisse, Triebe, Strebungen finden nicht unmittelbar und von selbst ihre Befriedigung. Es bedarf dazu unsrerseits einer manichfaltigen Thätigkeit, die, auf die Befriedigung derselben gerichtet, ihre eignen einzelnen Acte wie die Dinge als Mittel verwenden muß, um zu diesem Ziele zu gelangen. Durch sie veranlaßt unterscheiden wir zunächst unbewußt und unwillkührlich unsre eignen Handlungen und resp. die Dinge nach der (unserm Geiste immanenten) Kategorie des Zwecks und Mittels. Aber erst indem wir die damit gesetzten Unterschiede, die mannichfaltigen Zwecke und Mittel, unter einander vergleichen, entsteht uns der Begriff von Zweck und Mittel. Nach der ersten Fassung desselben erscheint daher unser eignes Wohl, die Befriedigung unsrer Bedürfnisse, die Möglichkeit menschlicher Existenz als der Zweck, dem die Dinge der Natur nur als Mittel dienen und der daher als transeunter Zweck seinen Mitteln gegenübersteht. Viel später erst bildet sich der Begriff eines immanenten Zwecks in der Natur, von welchem die Befriedigung unsrer eignen Bedürfnisse, Triebe und Strebungen nur ein integrirendes Moment sey. Wie indeß auch der Zweckbegriff gefaßt werden möge, jedenfalls ist es für unser Denken eine Nothwendigkeit, die einzelnen, vorübergehenden Erscheinungen nach Zweck und Mittel zu unterscheiden. Denn ohne die Einheit eines Zwecks oder die Harmonie unterschiedlicher Zwecke löst sich die unendliche Mannichfaltigkeit der erscheinenden Ereignisse in ein wüstes Chaos durch einanderwirbelnder Bewegungen auf, das, wenn auch seine einzelnen Momente als Ursachen und Wirkungen einander folgten, für unsre Vorstellung schlechthin unfaßbar seyn würde. Jemehr in der allseitigen Beziehung der Dinge auf einander alle Causalität zur complicirtesten Wechselwirkung wird, desto weniger kann das Princip der Causalität genügen, um in jenes Chaos Ordnung zu bringen. Und selbst die in ihm etwa entdeckten Causalgesetze, möchten sie auch die weiteste Geltung haben, würden wenig oder nichts zur Vorstellbarkeit des Ganzen der Ereignisse beitragen, wenn sie nicht zugleich den Zweck haben, Ordnung und Harmonie herzustellen, oder was dasselbe ist, wenn sie nicht selbst ursprünglich zu geordnetem, harmonischem Zusammenwirken bestimmt sind (vergl. die nähere Erörterung des Zweckbegriffs a. a. O. S. 406 ff.). —

Ist sonach die Verhältnißkategorie des Zwecks nothwendig zur Auffassung der uns erscheinenden Natur als eines geordneten Ganzen, so erweist sich damit der Zweckbegriff zugleich als Ordnungskategorie. Aber Ordnungskategorie kann er nur seyn, sofern und weil er, wie alle Kategorieen, Begriff ist und damit eine Mannichfaltigkeit von Erscheinungen bestimmend und regelnd unter sich befaßt, d. h. in bestimmter Weise verknüpft und von andern sondert. Denn soll ein Mannichfaltiges von unterschiedlicher Bestimmtheit geordnet werden, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß es nach irgend einem Principe geschieden und resp. verknüpft, zusammengestellt, eingetheilt, gegliedert wird: eben darin besteht die Bedeutung des Worts Ordnung. Alles Ordnen involvirt mithin ein Unterscheiden: ich kann die Dinge nicht nach einem Princip zusammenstellen, ohne sie nach eben diesem Principe zu unterscheiden. Das Princip ist mithin für die ordnende Thätigkeit dasselbe, was die Kategorieen für das Unterscheiden und Vergleichen überhaupt, d. h. jedes allgemeine (logische) Ordnungsprincip ist nothwendig eine Kategorie. Im Ordnungsprincip aber liegt es, daß es nothwendig in der Gliederung und Disposition der Dinge und somit in der Stellung jedes einzelnen und seiner Beziehung zum andern sich ausdrückt. Denn indem ihm gemäß die Dinge disponirt werden, ist es das die Stellung jedes einzelnen Bestimmende und Bedingende, das als solches in den von ihm ausgehenden Bestimmtheiten sich darstellt. Und zwar stellt es sich dar als das in ihnen allen Eine und Gleiche, ihnen allen Gemeine. Denn als das Eine, sich selber gleiche Princip bestimmt es die mannichfaltigen Stellungen und Beziehungen der Dinge. Sonach aber steht es zu ihnen nothwendig im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. jedes Ordnungsprincip als solches ist nothwendig ein Begriff, und mithin Ordnung überhaupt nur möglich (denkbar) unter Voraussetzung von Begriffen.

Wie entstehen aber unsre Begriffe und welche Bedeutung und Geltung haben sie? Diese Frage ist um so wichtiger, als sich leicht zeigen läßt, daß nicht nur alles Schließen und Folgern und somit alle Induction und Deduction, sondern auch alles Urtheilen den Begriff dergestalt voraussetzt, daß es ohne ihn unmöglich ist. Denn obwohl die Logiker noch fortwährend darüber streiten, ob dem Begriffe oder dem Urtheile die Priorität zukomme, so leuchtet zunächst

doch so viel von selbst ein, daß wir unsre gewöhnlichsten Urtheile: dieses Zimmer ist grün, jene Vase ist von Marmor ꝛc., nicht fällen können, ohne die Begriffe Grün, Marmor bereits zu haben. Aber, sagt man, diese Begriffe entstehen erst vermittelst vorausgegangener Urtheile. Denn ich muß erst wahrgenommen und durch Urtheile festgestellt haben, daß diese und diese Dinge gleich gefärbt sind, ehe ich den Begriff von Grün oder irgend einer Farbe gewinnen kann; und was von den Eigenschafts- oder Prädicatbegriffen gilt, gilt natürlich auch von den Subjectbegriffen (wie Marmor, Stein, Mineral ꝛc.). Oder man wendet mit Herbart ein, daß der Begriff zunächst als Einzelbegriff nur entstehe, indem wir einem Gegenstande in verschiedenen Situationen, Umgebungen, Verbindungen ꝛc. begegnen und ihn, von dieser Verschiedenheit absehend, überall als denselben, gleichen wieder erkennen, d. h. indem wir die Urtheile fällen: dieser Gegenstand ist derselbe mit dem, welchem wir gestern an einem andern Orte, vorgesten in einer andern Situation sahen. — So richtig dieß Alles ist, so übersieht man dabei nur das Eine, daß ich, um das Urtheil fällen zu können: diese und diese Dinge sind (in irgend einer Beziehung) gleich oder ähnlich, nothwendig den Begriff des Gleichen, Aehnlichen bereits haben muß. Mag derselbe immerhin unserm Bewußtseyn gar nicht als Begriff vorschweben, mag das Gleiche, Aehnliche, und resp. Ungleiche, Verschiedene, immerhin unmittelbar wahrgenommen werden; jedenfalls ist doch diese Wahrnehmung selbst nur möglich, sofern und nachdem wir die Dinge mit einander verglichen, d. h. in Beziehung auf Gleichheit und Ungleichheit von einander unterschieden haben. Erst damit sehen wir, daß diese Dinge einander gleich, weil von jenen auf dieselbe Weise unterschieden sind. Immer also können wir das Urtheil: diese Dinge sind einander gleich, nur fällen, nachdem wir mittelst jener Unterscheidung das in ihnen allen Eine und Selbige, allen Gemeine wahrgenommen, d. h. nachdem wir uns, wenn auch zunächst nur implicite und unbewußt, den Begriff der Gleichheit gebildet haben. Eben so klar ist, daß keineswegs jede beliebige Verknüpfung zweier Vorstellungen ein Urtheil ist; — sonst müßte jede zufällige Ideenassociation, alles Erinnern, Phantasiren ein perennirendes Urtheilen seyn. Vielmehr kann offenbar nur diejenige Verknüpfung, durch welche ein Object unter einen allgemeinen (höheren) Prädicat- oder

Subjectbegriff subsumirt wird, ein Urtheil heißen.*) Nicht minder endlich leuchtet von selbst ein, daß wir erst Vorstellungen haben müssen, bevor wir sie unter einander verknüpfen können. Wenn daher nur mittelst Unterscheidens unsre Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen zu Vorstellungen werden (mit denen wir dann erst schalten können, die wir erst zu verknüpfen und zu sondern vermögen, was mit unsern Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen nicht möglich ist —), so folgt von selbst, daß das bloße Unterscheiden noch kein Urtheilen seyn und noch weniger ein Urtheilen voraussetzen kann (wie vielfach behauptet worden ist). Der Satz freilich: A und B sind verschieden, ist ein Urtheil. Allein um ihn aussprechen zu können, muß ich den Begriff der Verschiedenheit bereits haben, und diesen Begriff kann ich nur gewinnen, nachdem ich mannichfaltige Unterschiede gesetzt oder aufgefaßt, und mir zum Bewußtseyn gebracht habe, worin das Eine und Gleiche in allen Unterschieden besteht. Jenes Setzen und Auffassen der Unterschiede selbst ist aber noch kein Verknüpfen von Vorstellungen, sondern eben der Act, durch den unsre Sinnesempfindungen erst zu bestimmten Vorstellungen werden. In ihm wird allerdings eine Sinnesempfindung auf die andre bezogen und insofern beide verknüpft; aber dieß Beziehen ist zugleich und ebenso sehr ein Scheiden, und hat zu seinem Resultate keineswegs eine Verbindung der beiden Sinnesempfindungen, sondern nur die Setzung oder Auffassung des zwischen ihnen bestehenden, sie vielmehr sondernden Unterschieds, — ist mithin weit verschieden von der Verknüpfung eines Subjects mit einem Prädicate durch die Copula. —

---

*) Die s. g. unvollständigen Urtheile, wie: Es regnet, Es ist ein Gott ꝛc., machen nur scheinbar eine Ausnahme. Denn sie sind nur sprachliche Abkürzungen für die vollständigen Urtheile: Das, was ich sehe, höre, ist Regen, und: Das was ich mir unter Gott denke, existirt realiter, ist ein reell existirendes Wesen. Dasselbe gilt von Urtheilen, wie: Dieser Mensch ist Cajus, oder A ist A; denn sie wollen nur sagen, A und A sind identisch, dieser Mensch, den ich hier vor mir sehe, d. h. meine gegenwärtige Gesichtsempfindung, und meine im Gedächtniß aufbewahrte Vorstellung von Cajus sind gleich. Dagegen werden Sätze, wie: O wäre dieser Tag ein glücklicher! von Niemandem, außer vielleicht von befangenen, in ihre Meinung verrannten Logikern, als Urtheile bezeichnet werden. Vgl. über die Lehre von Begriff und Urtheil a. a. O. S. 448 f. 482 f.

Auf wesentlich gleiche Weise, wie unsre Vorstellungen überhaupt, entstehen auch unsre Begriffe. Wie das Kind die Vorstellung eines einzelnen bestimmten Gegenstandes, z. B. seines Bettes, nur gewinnt, indem es denselben von andern *einzelnen* Objecten unterscheidet, so bildet es sich später seine ersten *allgemeinen* Vorstellungen nur dadurch, daß es unwillkührlich beginnt, eine *Mehrheit* von Objecten von einer Mehrheit andrer zu unterscheiden. Wenn es allgemach bemerkt, daß unter den mannichfaltigen Gegenständen des Zimmers einige braun, andre weiß, einige hart, andre weich sind, d. h. daß einige auf dieselbe gleiche Weise von andern sich unterscheiden, so ist diese Bemerkung nur das Resultat einer wenn auch unbewußt vollzogenen Vergleichung, und zwar der Vergleichung einer Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer. Nur aus einer *solchen* Vergleichung *kann* jene Bemerkung hervorgegangen seyn. Das Kind *abstrahirt* dabei keineswegs von anderweitigen Bestimmtheiten der Dinge. Es *bemerkt* vielmehr ganz unmittelbar, daß die braunen Dinge (eben als braune) von den weißen auf gleiche Weise unterschieden sind, gerade wie wir selbst noch täglich da oder dort bei näherer Betrachtung uns bekannter Dinge unmittelbar eine Aehnlichkeit oder Verschiedenheit bemerken, die uns bisher entgangen war. Eben damit gewinnt das Kind die allgemeine Vorstellung von Weiß, Braun, Hart, Weich 2c., aber nur dadurch, daß es zugleich die allgemeine Vorstellung der Gleichheit und Ungleichheit gewinnt. Denn indem es bemerkt, daß die eine Mehrheit von Dingen auf dieselbe gleiche Weise von der andern unterschieden ist, bemerkt es nothwendig zugleich, daß die Gegenstände der einen Mehrheit unter einander gleich, von denen der andern dagegen verschieden (ungleich) sind. Nun erst kann es das Urtheil fällen: diese Dinge sind einander gleich, jene ungleich. Auf solche Weise bildet es sich allgemach eine Anzahl allgemeiner Vorstellungen von Bestimmtheiten der Dinge und resp. von Dingen selbst, unter welche es dann die neuen Gegenstände, denen es begegnet, unmittelbar subsumirt, indem es ihre Gleichheit mit jenen bemerkt, und damit wiederum implicite die Urtheile fällt: dieser Gegenstand ist eine Rose, jener ein Pferd 2c. Die allgemeine Vorstellung ist aber nur die Vorstellung eines Allgemeinen, d. h. des in einer Mehrheit von Dingen Einen und Gleichen, ihnen allen Gemeinen,

durch das diese Mehrheit auf dieselbe gleiche Weise von einer andern unterschieden ist, — also die Vorstellung eines s. g. Merkmals. Erst indem wir solche Merkmale von einander unterscheiden und damit bemerken, daß es mehrere solcher Allgemeinheiten giebt; erst indem wir weiter in Beziehung auf sie die Dinge unter einander vergleichen und damit bemerken, daß diesen und diesen Dingen die gleiche Mehrheit von Merkmalen zukommt, durch die sie von andern Dingen sich unterscheiden; und erst indem wir endlich eine solche Mehrheit von Merkmalen in Einer Vorstellung zusammenfassen, gliedern und ordnen, — erst damit gewinnen wir Begriffe im engern Sinne, unsre concret-allgemeinen Subject-, Gattungs- und Artbegriffe, wie Gold, Metall, Mineral u. s. w. Aber soll es mehrere solcher Allgemeinheiten, soll es mannichfaltige Arten und Gattungen geben, so müssen sie in Beziehung auf Allgemeinheit, in Beziehung auf ihre Artbestimmtheit und somit begrifflich unterschieden seyn und unter einander verglichen werden, um als mannichfaltige existiren und vorgestellt werden zu können. Denn ihre Unterschiede können nur gesetzt und resp. aufgefaßt werden, sofern und indem sie nach Allgemeinheit und nach Artbestimmtheit unterschieden werden, — d. h. der Begriff der Allgemeinheit und der Begriff im engern Sinne sind nothwendig Unterscheidungsnormen, Kategorieen, und müssen als solche anerkannt werden, wenn angenommen wird, daß die Dinge nach Merkmalen und nach Art und Gattung von einander unterschieden seyen.

Es ist für den Werth und die Bedeutung unsers Wissens von größester Wichtigkeit, daß man sich überzeuge, daß unsre concret-allgemeinen Begriffe, Prädicat- (Merkmals-) wie Subject- (Art-) Begriffe, nicht, wie man immer noch geneigt ist anzunehmen, durch bloßes Abstrahiren entstehen. Das Abstrahiren ist ein willkührliches Thun, zu dem uns die Dinge (wenn auch nur als Erscheinungen gefaßt) keine Veranlassung geben, und das auch für unsre Auffassung derselben nur insofern einigen Werth hat, als es ein Hülfsmittel ist, die Klarheit derselben zu erhöhen, indem die einzelne Vorstellung allerdings an Deutlichkeit gewinnt, wenn wir das Object so viel als möglich isoliren, von seiner Verbindung mit Andrem absehen, es für sich allein in's Auge fassen und nur mit ausgewählten, d. h. auf gleiche Weise isolirten Objecten in Beziehung setzen (vergleichen).

Aber auch so bleibt das Abstrahiren immer ein willkührliches, wenn auch subjectiv zweckmäßiges Thun. Entstünden also unsre concreten Begriffe nur durch Abstraction, so wäre, wie es uns scheint, der s. g. Nominalismus die unvermeidliche Consequenz. Denn danach wären unsre Begriffe die rein subjectiven, selbstgemachten Produkte der willkührlichen Thätigkeit des Abstrahirens. Man wende nicht ein, daß auch alles Unterscheiden und Vergleichen ein willkührliches Thun sey, und außerdem selbst ein Abstrahiren involvire, indem dabei auf das Gleiche in den Dingen hin- und vom Ungleichen abgesehen werde. Denn zunächst ist das Unterscheiden der einzelnen Objecte (Sinnesempfindungen) zwar ein subjectives, aber insofern nothwendiges Thun, als wir dadurch allein, wie gezeigt, zu einem Inhalt des Bewußtseyns gelangen. Außerdem werden wir dazu auch durch die Erscheinungen selbst veranlaßt, indem unsre Sinnesempfindungen an sich unterschieden sind und im Gefühle als unterschieden sich kundgeben. Denn eben durch diese Kundgebung wird unser Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit angeregt. Das Vergleichen aber ist an sich kein Abstrahiren (sondern kann nur mit der abstrahirenden Thätigkeit verknüpft werden), weil es keineswegs von bereits aufgefaßten Unterschieden absieht, sondern im Gegentheil die gegebenen Unterschiede nur nach-unterscheidet und sie damit als Unterschiede auffaßt. Ebensowenig sieht es auf das Gleiche hin und von dem Ungleichen ab. Im Gegentheil, durch dasselbe entsteht erst die Vorstellung eines Gleichen und Ungleichen, die nothwendig erst vorhanden seyn muß, wenn von ihr abgesehen oder auf sie hingesehen werden soll. Das Abstrahiren also ist offenbar unmöglich ohne vorangegangenes Unterscheiden und Vergleichen.

Dazu kommt, daß wir durch bloßes Abstrahiren nicht nur thatsächlich zu unsern concreten Begriffen nicht gelangen, sondern auch nicht zu ihnen gelangen können. Denn wenn wir zwei einzelne Objecte mit einander vergleichen, so erscheinen sie in ihren einzelnen Bestimmtheiten nur verschieden: es giebt nicht zwei Sandkörner, nicht zwei Blätter desselben Baumes, nicht zwei Eier derselben Henne, die in irgend einem Punkte völlig gleich wären. Darauf beruht das große, allgemein anerkannte Princip der Individuation, das in mannichfaltigen Abstufungen durch die ganze Natur herrscht. Je höher ein Wesen in der Stufenfolge der Dinge steht,

je complicirter seine Bildung und die Zusammensetzung seiner Theile ist, um so individueller erscheint es, d. h. um so bestimmter und durchgreifender ist es von allen übrigen unterschieden. Die ersten Elemente (die s. g. Atome) werden daher zwar einfacher, als die aus ihnen zusammengefügten Dinge, immer aber nicht nur überhaupt von einander unterschieden, sondern auch um so mannichfaltiger unterschieden seyn müssen, je größer die Mannichfaltigkeit der Dinge seyn soll, zu deren Bildung sie berufen erscheinen. Dieß folgt einfach daraus, daß die Dinge überhaupt nur mehrere seyn und als mehrere gedacht werden können, sofern sie von einander in irgend einer Beziehung unterschieden sind, und daß daher, je mannichfaltiger diese Beziehungen und damit die Unterschiede (Bestimmtheiten) der Dinge von einander sind, um so mannichfaltiger, reicher, inhaltsvoller nicht nur das einzelne Ding, sondern auch ihre Gesammtheit erscheinen muß. Vergleichen wir daher ein Ding nur mit einem einzelnen andern, so werden wir nichts völlig Gleiches, Gemeinsames an ihnen finden: Gestalt, Größe, Farbe 2c. jedes einzelnen Ei's erscheint vielmehr augenfällig von der des andern verschieden. Soll also das Allgemeine nur eine *einzelne* Bestimmtheit seyn, die in zwei oder mehreren Dingen dieselbe wäre, und die wir durch bloßes Abstrahiren von ihrer anderweitigen Verschiedenheit als ein ihnen Gemeinsames auffaßten, so gäbe es in Wahrheit *kein* Allgemeines; und unsre Vorstellung eines solchen würde gar keine Beziehung zu den Dingen haben, weil sie nur darauf beruhen würde, daß wir zugleich von der bemerkbaren Verschiedenheit, die der herausgehobenen gleichen Bestimmtheit in beiden Objecten noch anklebt, willkührlich abstrahirten. Vergleichen wir dagegen eine *Mehrheit* von Eiern mit einer *Mehrheit* andrer Dinge, so bemerken wir unmittelbar (ohne alle Abstraction), daß, obwohl Farbe und Gestalt des einen Ei's von dem des andern verschieden ist, doch alle Eier *zusammen* durch dieselben relativ identischen Unterschiede von der Gesammtheit der anders gefärbten und gestalteten Dinge sich unterscheiden, oder daß jene diesen gegenüber in Bezug auf Farbe und Gestalt einander gleich sind. Indem wir dieß Gleiche als das in ihnen relativ Identische, ihnen allen Gemeinsame fassen, entsteht uns die Vorstellung allgemeiner Bestimmtheiten (Merkmale), durch welche alle Eier von allen übrigen Dingen unterschieden sind. Aber nur *relativ* identisch

sind die Dinge durch ihre allgemeinen Merkmale. Denn nur in Beziehung auf das Roth der Rosen oder das Blau der Veilchen ist das Weiß der Lilien dasselbe; in Beziehung auf sich selber dagegen ist das Weiß der einen Lilie von dem der andern verschieden. Nicht also durch willkührliche Abstraction von den gegebenen Erscheinungen, sondern durch die mit einer solchen Vergleichung unmittelbar gegebene Wahrnehmung, also von den Erscheinungen selbst aus, bilden sich unsre concret allgemeinen Begriffe. Und nicht in den todten Resten, welche die Abstraction übrig läßt, besteht der Inhalt derselben, sondern in dem Complex der relativ identischen Unterschiede (Bestimmtheiten), durch welche eine Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit unterschieden erscheint.

Daraus ergiebt und erklärt sich zugleich das anscheinend Widersprechende, daß jedes Allgemeine, obwohl in sich ein Einiges, Gleiches, doch ein Mannichfaltiges, Unterschiedliches unter sich befaßt. Denn wenn das Allgemeine nur der Complex der relativ identischen Unterschiede einer Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit ist, so bleiben die einzelnen Dinge einer solchen Mehrheit, trotz ihrer relativen Gleichheit, doch zugleich von einander verschieden. Obwohl der Lilie, dem Eie, dem Papiere 2c. die weiße Farbe als die Eine allgemeine Bestimmung zukommt, so sind doch diese Dinge nicht nur anderweitig sehr verschieden, sondern auch das Weiß der Lilie ist von dem Weiß des Ei's 2c. unterschieden: gerade darin, worin sie andern Dingen gegenüber relativ identisch erscheinen, sind sie zugleich von einander verschieden. Das Allgemeine umfaßt sonach Unterschiedliches gerade als Unterschiedliches; es besteht als Einheit trotz der Getrenntheit des unter ihm befaßten Einzelnen, und begreift daher dasselbe nicht in sich, sondern unter sich. In dieser Verschiedenheit des unter dem Allgemeinen begriffenen Einzelnen besteht die Besonderheit, welche mit jeder Allgemeinheit verknüpft ist und mit ihr eine in sich unterschiedene Einheit bildet. Sie ist begrifflich dasjenige, worin die unter einer Allgemeinheit befaßten Dinge nicht nur von einander, sondern auch von dem Allgemeinen selbst unterschieden sind, wodurch sie Einzelne sind und dem Allgemeinen relativ selbständig gegenüberstehen. Nur in dieser Besonderheit, d. h. in der Gesammtheit des Einzelnen, kann das Allgemeine Realität und Objectivität haben: denn nur darin

kommt es zur Existenz und zum gegenständlichen Ausdruck. Indem es aber in einer solchen Gesammtheit sich ausdrückt, erscheint es zugleich als das die einzelnen Exemplare Bestimmende. Denn dadurch, daß die Dinge in Gattungen und Arten unterschieden sind, erscheinen sie nicht nur zu einer Gesammteinheit (Totalität) verbunden, sondern auch ihrer Natur nach dergestalt bestimmt, daß sie wesentlich zusammen gehören, und in dieser Zusammengehörigkeit allen übrigen Dingen unterschiedlich gegenübertreten. Mit der Unterscheidung der Dinge nach der Kategorie des Begriffs hebt sich daher ihr gleichgültiges Nebeneinander, ihre Absonderung gegen einander auf. Sie bestehen nicht mehr jedes für sich, nur für sich auf Andres wirkend und von Andrem leidend, sondern werden zu Gliedern einer großen Gemeinschaft, deren Existenz und Beschaffenheit, weil sie durch dieselben relativ identischen Bestimmtheiten (Merkmale) von andern unterschieden sind, von denselben Bedingungen abhängt. Damit erscheinen sie zugleich in bestimmte Klassen eingeordnet, die einander unterschiedlich gegenübertreten und je nach ihrer begrifflichen Bestimmtheit in mannichfaltigen Verhältnissen zu einander stehen. Und darum ist der Gattungs- und Artbegriff zugleich die Hauptordnungskategorie.

Ob die Dinge-an-sich nach Begriffen unterschieden sind (d. h. als so unterschieden gedacht werden müssen), lassen wir wiederum vorläufig dahingestellt. Jedenfalls erscheinen sie begrifflich unterschieden. Denn für unsre Wahrnehmung und Anschauung — das ist unbestreitbare Thatsache des Bewußtseyns — sind sie nicht bloß mit mannichfaltigen einzelnen Bestimmtheiten ausgestattet, d. h. nicht bloß nach den Beschaffenheitskategorieen unterschieden, sondern ihre einzelnen Bestimmtheiten sind auch unter mannichfaltige Merkmale befaßt, d. h. zugleich auch begrifflich unterschieden. Ebenso erscheinen die Dinge nicht bloß in mannichfaltigster Thätigkeit und Bewegung, also nicht bloß mit mannichfaltigen einzelnen Kräften und Wirkungen begabt, d. h. nicht bloß nach den Verhältniß- oder Causalitätskategorieen unterschieden, sondern auch ihre Bewegungen, Kräfte und Wirkungen unter mannichfaltige Gesetze befaßt, d. h. begrifflich unterschieden. Der wichtige Begriff des Gesetzes wird nur verständlich, wenn wir annehmen, daß es nicht bloß einzelne, verschieschiedene, isolirte Bewegungen, Kräfte und Wirkungen giebt, sondern daß, wie die einzelnen Dinge, so auch ihre Kräfte und Wirkungen

in allgemeine (gleiche) und besondre (ungleiche) unterschieden sind, oder was dasselbe ist, daß es allgemeine Kräfte giebt, die einer Mehrheit von Dingen gemeinsam sind, aber eben darum in den einzelnen auf mannichfaltige Weise sich äußern, so daß jedes Ding, obwohl dieselbe Kraft ausübend oder von derselben Kraft getrieben, doch in seiner Wirkung von andern sich unterscheidet und somit die Eine allgemeine Kraft eine Mannichfaltigkeit von Wirkungen unter sich befaßt. Das Allgemeine einer Kraft oder vielmehr das, worin sie als eine allgemeine sich äußert, ist eben das Gesetz, der Ausdruck des Einen und Gleichen ihrer Wirksamkeit, die Formel für das, was unter denselben Bedingungen stets und überall geschieht.

Das Allgemeine des Merkmals, des Gesetzes und der Gattung oder was dasselbe ist, unsre Prädicat-, Thätigkeits- und Subjectbegriffe gewähren uns erst die Möglichkeit, die unermeßliche Mannichfaltigkeit der neben einander auftretenden (räumlichen) Erscheinungen in einem, wenn auch unklaren Gesammtbilde zu überschauen; der Begriff des Zwecks die Möglichkeit, die auf einander folgenden (zeitlichen) Erscheinungen unter bestimmte Gesichtspunkte zusammenzufassen, sie damit ebenfalls in Totaleinheiten einzuordnen und so über ihren Verlauf in ähnlicher Art einen Ueberblick zu gewinnen. Ohne das Gesetz der Gravitation z. B. wäre es schlechthin unmöglich, uns die vielgestaltige Mannichfaltigkeit der Bewegungen der Himmelskörper, auch nur innerhalb unsres Sonnensystems, zur Vorstellung zu bringen. Ohne die Begriffe Mensch, Thier, Pflanze, Mineral &c. würde schon die verhältnißmäßig geringe Mannichfaltigkeit der Erscheinungen unsers täglichen Lebens, geschweige denn die Fülle der über den Erdkreis ausgebreiteten Einzelwesen, in ein wirres, unfaßbares Chaos zerfließen. Ohne bestimmte Perioden der Bewegung und Entwickelung, z. B. des Erdkörpers, der Pflanze, des Thiers, der physicalischen und chemischen Processe &c., d. h. ohne einen bestimmten Verlauf der Natureignisse, in welchem einzelne derselben als die Ausgangspunkte, andre als die End- und Zielpunkte und damit als die zu erreichenden Zwecke, die übrigen als Mittel erscheinen,*) würde

*) Das Ziel, zu dessen Erreichung eine Bewegung oder eine Folge von Veränderungen ursprünglich bestimmt ist, wird eben damit als Zweck, die Fortschritte der Bewegung oder Veränderung als Mittel gedacht, wie Jeder einsehen wird, der es zu einem klaren Begriff von Zweck und Mittel gebracht hat.

die überströmende Fülle der sich folgenden Veränderungen in der Natur uns dergestalt bewältigen, daß von Naturgeschichte überhaupt, von Geologie, Botanik, Physiologie :c. nicht die Rede seyn könnte. Und ohne gleiche Ausgangs- und Zielpunkte in der Geschichte der Menschheit, der Nationen, der Einzelnen, würde nicht nur die Vergangenheit überhaupt, sondern selbst der Verlauf unsers eignen Lebens in eine unendliche und darum unfaßbare Reihefolge gleichgültiger, unterschiedsloser Momente sich auflösen, und von einer Wissenschaft der Geschichte, von geschichtlicher Forschung und Darstellung, wäre keine Möglichkeit abzusehen. Ja ohne eine Gliederung der Ereignisse nach Zweck und Mittel, Ziel und Verlauf, würde uns der wichtige Begriff der Entwickelung gänzlich fehlen. — Genug es leuchtet zur Evidenz ein, daß auf der Unterscheidung der erscheinenden Dinge nach den Ordnungskategorieen des Zwecks und des Begriffs (mit dessen Specialkategorieen des Merkmals, des Gesetzes und des Gattungsbegriffs) allein die Möglichkeit einer menschlichen, zusammenhängenden, geordneten, verständigen Geschichts- und Naturanschauung beruht. Darin liegt die Unentbehrlichkeit dieser Unterscheidungsnormen, die wir eben deshalb auch unwillkührlich überall anwenden; darum müssen diese Begriffe als *logische* Kategorieen anerkannt werden.

Aber auch für all' unser Urtheilen sind sie unentbehrlich. Denn ist das Urtheil, wie gezeigt, nur die Subsumtion eines Besondern unter seinen Begriff, so folgt von selbst, daß die Gültigkeit des Urtheils mit der des Begriffs steht und fällt. Wir können wohl in der Auffassung des Einzelnen irren und es demgemäß im Urtheil unter einen Begriff subsumiren, dem es nicht entspricht, womit wir falsch urtheilen; aber wären unsre Begriffe selbst ohne Gültigkeit, so leuchtet ein, daß *alle* unsre Urtheile eben so ungültig, eben so bedeutungslos wären. Daraus aber folgt weiter von selbst, daß auch all' unser Schließen und Folgern, alle Induction und Deduction von der Bedeutung und Gültigkeit unsrer Begriffe abhängt (vergl. die Lehre von den Schlüssen, System der Logik S. 527 ff.). Denn es bedarf für Keinen, der je einen Schluß gemacht hat, der näheren Auseinandersetzung, daß jeder Schluß nur auf einer Verknüpfung von Urtheilen beruht. Der logische Syllogismus mit seinen verschiedenen Figuren ist nur das allgemeine Paradigma einer solchen

Verknüpfung, das sich aus dem Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen von selbst ergiebt. Aber er gilt nur, wenn das Allgemeine des Begriffs nicht nur eine Mehrheit, sondern alle Dinge einer bestimmten Art unter sich befaßt. Unter derselben Bedingung steht alle Deduction und Induction. Denn beide sind nur bestimmte Formen des Schließens und Folgerns, und damit nur Anwendungen des logischen Syllogismus.

Dieß geht hinsichtlich der Deduction schon daraus hervor, daß sie überall von einem allgemeinen Urtheile als Prämisse des Schlusses und damit von einem allgemeinen Begriffe (Merkmal, Gesetz oder Gattungsbegriff) ausgeht, und durch nähere Bestimmung, Verknüpfung rc., der in ihm enthaltenen Momente irgend ein Einzelnes als in oder mit ihm gegeben darthun will. Die klarsten Beispiele des deductiven Verfahrens gewährt die Mathematik und eines der einfachsten haben wir bereits oben angeführt. Schon daraus ergiebt sich, daß auch die Mathematik, diese Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, der Deduction nicht entrathen kann. Aber auch die Naturwissenschaften bedienen sich des deductiven Verfahrens, und einen der glänzendsten Belege dafür liefert die neuerlich erfolgte Entdeckung des Planeten Neptun. Nur durch eine Deduction aus dem allgemeinen Gesetze der Bewegung der Planeten und aus der allgemeinen Norm der gegenseitigen Störungen ihres Laufs konnte Le Verrier darthun, daß es an einem bestimmten Orte des Himmelsraums einen noch unbekannten Planeten geben müsse und an welchem Puncte seiner Laufbahn er in einem bestimmten Zeitmomente sich befinden werde. Die Basis aller Deduction ist aber der logische Grundsatz, daß was vom Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten muß: nur wenn das, was vom Dreieck überhaupt dargethan ist, auch für das gleichseitige Dreieck Geltung hat, läßt sich deduciren, daß jeder Winkel des letzteren = $^2/_3$ R. seyn muß. Jener Grundsatz ist es, den der logische Syllogismus nur in der Form eines Schlusses darstellt und damit als das allgemeine Schema aller deductiven Schlüsse sich erweist. Nun ist aber dieser Grundsatz, wie schon bemerkt, seinerseits nur die Consequenz des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs in seiner Anwendung auf das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen: nur wenn das Allgemeine das in allem unter ihm begriffenen Einzelnen Eine und Gleiche ist,

folgt aus dem Satze A = A unabweislich, daß was vom Allgemeinen gilt, auch von jedem unter ihm befaßten Einzelnen gelten muß. Der Grundsatz, von dessen Gültigkeit alle Deduction abhängt, beruht sonach seinerseits auf der Gültigkeit des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. auf der Gültigkeit unsrer allgemeinen Begriffe. Nur wenn es feststeht, daß in allen Dreiecken die 3 Winkel = 2 R. sind, d. h. daß alle Dreiecke unter einen Gattungsbegriff gehören und jene Größebestimmung ihrer Winkel ein Moment desselben bildet, kann der Mathematiker mit Sicherheit folgern, daß jeder Winkel eines gleichseitigen Dreiecks = $^2/_3$ R. seyn muß. Aber worauf beruht die Gültigkeit unsrer allgemeinen Begriffe und Urtheile? Woher ist es gewiß, daß nicht nur dieser oder jener Mehrheit von Dingen, die wir mit einer andern verglichen haben, sondern daß allen Dingen einer Gattung ein bestimmtes Merkmal zukomme, oder gar daß die Dinge überhaupt nach Merkmalen unterschieden, nach Gesetzen thätig, in Gattungen und Arten gegliedert sind? —

Von der Antwort auf diese Frage hängt nicht nur die Beweiskraft aller Deduction, sondern gleichermaßen auch aller inductiven Schlüsse ab. Man meint freilich, daß die Induction überhaupt unberührt bleibe von dem Zweifel an der Gültigkeit unsrer Allgemeinbegriffe, weil sie das Allgemeine des Merkmals, des Gesetzes und Gattungsbegriffs nicht voraussetze, sondern selbst erst festzustellen suche. Allein diese Meinung ist augenfällig eine bloße Illusion. Die Induction hätte keinen Sinn und bliebe ohne Resultat, wenn sie nicht als gewiß voraussetzte, daß die Dinge begrifflich unterschieden seyen, daß es Merkmale, Gesetze, Gattungen und Arten gebe. Denn wenn Newton aus der Vergleichung des Fallens der Körper auf der Erde mit der Bewegung der Planeten zunächst hypothetisch folgerte, daß die letztere demselben Gesetze der Gravitation unterworfen seyn dürfte, und wenn dann die Berechnung einer Anzahl von Planetenbahnen die Hypothese bestätigte, so hat der Schluß, daß alle, auch die noch unentdeckten Planeten demselben Gesetze gehorchen, nur Gültigkeit, wenn als gewiß angenommen wird, daß es allgemeine Gesetze der Bewegung giebt. Oder wenn es auch feststeht, daß bei den verschiedensten krystallinischen Körpern die Krystallisation nur da erfolgt, wo die chemischen Substanzen derselben aus

einem flüssigen aufgelösten Zustande in den festen übergehen, so ist der Schluß, daß dieß das Bildungsgesetz aller Krystallisation, die Entstehungsart aller Krystalle sey, doch nur berechtigt, wenn stillschweigend vorausgesetzt wird, daß es allgemeine Bildungsgesetze, daß es Gattungen und Arten unter den Dingen giebt und die Krystalle eine solche Gattung bilden. Und wenn auch ermittelt ist, daß die verschiedensten Thiere, welche wohl entwickelte Respirationswerkzeuge haben, unter den verschiedensten Temperaturgraden eine bestimmte, sich wenig ändernde Blutwärme behalten, bei solchen dagegen, deren Respiration unvollkommen ist, die Blutwärme die der Luft oder des Wassers (worin sie sich befinden) wenig übersteigt und mit letzterer sich ändert, so ist wiederum der Schluß, daß die Ursache der thierischen Wärme bei allen Thieren die Veränderung sey, welche durch das Athmen im Blute hervorgebracht werde, nur gültig unter der Voraussetzung, daß es allgemeine Ursachen (Kräfte und Wirkungen) giebt, welche unter den gleichen Bedingungen stets den gleichen Erfolg haben.

Es ist ein vergebliches Bemühen des neueren Empirismus, diese Voraussetzung eines Allgemeinen, die wir unwillkührlich machen wo eine Aehnlichkeit und Regelmäßigkeit der Erscheinungen uns entgegentritt, dieses Generalisiren, das wir in solchen Fällen unwillkührlich vollziehen, auf bloße vielfach wiederholte Erfahrung oder auf gewohnte Ideenassociationen zurückzuführen, und demgemäß alle unsre Begriffe aus Folgerungen von Einzelnem auf Einzelnes ableiten zu wollen (vgl. J. S. Mill: Die inductive Logik ꝛc. Nach d. Engl. v. Schiel. 1849). Denn es leuchtet zur Evidenz ein, daß jede Folgerung schlechthin unmöglich ist, wenn das Einzelne nicht in irgend einer Beziehung zu andrem Einzelnen steht, wenn es nur Einzelnes, von allem Andern Verschiedenes ist. Wenn wir auch folgern wollen: weil a erfahrungsmäßig von A, B, C, D .... gilt, werde es auch von andern gleichen oder ähnlichen und somit von allen ähnlichen Dingen gelten, also ein Allgemeines seyn, so ist doch evident, daß wir diesen Schluß nur machen können, wenn uns der allgemeine Satz: von Gleichem gilt Gleiches, bereits feststeht und wenn wir zugleich voraussetzen, daß es außer den uns bekannten noch andre ihnen ähnliche Dinge gebe, d. h. daß die Dinge nach Merkmalen und Gesetzen, in Gattungen und Arten unterschieden

seyen. Der Satz: von Gleichem gilt Gleiches, fällt aber, wie gezeigt, in Eins zusammen mit dem Grundsatz aller Deduction: was vom Allgemeinen gilt, gilt auch von allem unter ihm befaßten Einzelnen. Und so evident und gewiß dieser Satz ist, so gewiß und evident ist auch dessen Kehrseite: was von allem Einzelnen gilt, gilt auch von dem es befassenden Allgemeinen oder ist selbst ein Allgemeines. Nichtsdestoweniger soll — wie der absolute Empirismus behauptet und behaupten muß — selbst der Grundsatz: von Gleichem gilt Gleiches nur auf Erfahrung, auf Induction beruhen, indem wir angeblich die wiederholte Wahrnehmung, daß in vielen einzelnen Fällen Gleiches bei Gleichem sich zeigte, generalisiren und damit den inductiven Schluß machen, daß in allen Fällen Gleiches von Gleichem gelten werde. Allein danach schwebt offenbar alle Induction völlig in der Luft und ihre Resultate sind völlig willkührliche, selbstgemachte Illusionen. Denn wird jener allgemeine Satz, der zugestandenermaßen die Voraussetzung aller inductiven Schlüsse ist, seinerseits selbst nur durch einen Schluß der Induction gewonnen, so wird offenbar dieser Schluß gemacht ohne jene Voraussetzung, ist mithin ein Schluß ohne alle Prämisse, ein Unding, das aller und jeder Gewißheit entbehrt. Und da alle übrigen inductiven Schlüsse auf dieses Unding dergestalt sich basiren, daß ihre Gültigkeit und Gewißheit gänzlich von ihm abhängt, so sind sämmtliche Schlüsse der Induction ebenso ungewiß und ungültig, wie ihre allgemeine Prämisse. —

Um so dringender fordert sonach die Frage: worauf die Gültigkeit unsrer allgemeinen Begriffe und Urtheile beruhe, ihre Beantwortung. Zur Evidenz leuchtet ein, daß sie auf der Erfahrung allein nicht beruhen kann. Denn unsre concret allgemeinen Begriffe stammen zwar, wie gezeigt, insofern aus der Erfahrung, als wir bei Vergleichung einer Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer unmittelbar wahrnehmen, in welcher Beziehung sie durch relativ identische Unterschiede von der andern sich unterscheide. — Allein daß allen Dingen von ähnlicher oder gleicher Beschaffenheit mit der verglichenen Mehrheit ein bestimmtes Merkmal zukomme, oder daß die erscheinenden Dinge überhaupt in Gattungen und Arten unterschieden seyen, kann uns keine Erfahrung lehren. Denn es ist uns nicht nur thatsächlich unmöglich, alle Dinge unter ein-

ander zu vergleichen, sondern wenn dieß auch möglich wäre, würden wir doch niemals gewiß seyn können, daß wir alle Dinge verglichen haben. Unsre allgemeinen Urtheile und Begriffe können daher nur Gültigkeit haben, wenn sie zugleich apodictische sind, d. h. wenn es nothwendig ist, daß schlechthin allen Dingen oder doch allen von einer gewissen Beschaffenheit irgend ein bestimmtes Merkmal zukommen müsse. Es fragt sich also: giebt es allgemeine apodictische Urtheile, oder was dasselbe ist, giebt es Merkmale, die nothwendig allen Dingen von gewisser Beschaffenheit inhäriren? Und worauf beruht diese Nothwendigkeit?

Daß sie, wenn sie überhaupt besteht, nur eine Denknothwendigkeit seyn kann, leuchtet zwar von selbst ein. Denn von der Nothwendigkeit einer an sich seyenden Beschaffenheit der Dinge kann überhaupt nicht die Rede seyn, weil, wie gezeigt, das An-sich-seyn überhaupt nur Das ist, als was wir die Dinge-an-sich denken müssen. Alle Denknothwendigkeit aber beruht nach unsern früheren Erörterungen einerseits auf der gegebenen, für uns unabänderlichen Wesensbestimmtheit unsers Denkens, Vorstellens, Bewußtseyns; andrerseits darauf, daß wir gewisse Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen haben müssen, also auf einer Einwirkung der äußern Dinge auf unsre Seele. Von der letzteren Form der Denknothwendigkeit kann die Gültigkeit der allgemeinen Urtheile nicht hergeleitet werden. Denn unsre Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen sind eben die Grundlage aller Erfahrung und geben uns immer nur Kunde von den einzelnen Bestimmtheiten der einzelnen erscheinenden Dinge. Es fragt sich also nur noch ob die erste Form der Denknothwendigkeit, die in den Gesetzen und Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit sich ausdrückt, die Möglichkeit apodictischer Urtheile gewährt. Nehmen wir nun an, — was wir im Obigen dargethan zu haben glauben, — daß die erscheinenden Dinge nach irgend welchen Kategorieen von uns unterschieden werden müssen, um überhaupt als mannichfaltige bestimmte Objecte von uns vorgestellt werden zu können, um also überhaupt denkbar zu seyn, so ist damit allerdings eine Nothwendigkeit gegeben, welche unmittelbar gewisse allgemeine apodictische Urtheile involvirt. Denn alle gemäß der einen Kategorie gesetzten Unterschiede der Dinge sind nothwendig auf dieselbe gleiche Weise von allen gemäß einer

andern Kategorie gesetzten Bestimmtheiten unterschieden. Das, worin z. B. der kategorische Begriff der Qualität von dem der Quantität unterschieden ist, kommt daher nothwendig allen qualitativen Bestimmtheiten der Dinge zu, und bildet somit ein allgemeines Merkmal, durch das sie von allen quantitativen Bestimmtheiten unterschieden sind. Was also von einem kategorischen Begriffe gilt, weil es ein Moment desselben ist oder unmittelbar in ihm liegt, das gilt nothwendig auch von allen ihm gemäß unterschiedenen Dingen, von allen ihm gemäß gesetzten Bestimmtheiten. Wenn es daher z. B. im kategorischen Begriffe des Raumes liegt, daß er nach drei Dimensionen sich ausdehnt, so müssen nothwendig alle Dinge, die räumlich unterschieden, einen bestimmten Raum einnehmen, ihn in drei Dimensionen erfüllen. Und wenn dem kategorischen Begriffe des Raumes gemäß, wie gezeigt, unsre Raumanschauung überhaupt nothwendig die Gestalt eines Dreiecks (resp. einer Pyramide) annimmt, so sind das Dreieck so wie der Winkel und die gerade Linie, aus denen es besteht, nothwendige, allgemeine Figuren, und was in ihrer gegebenen Bestimmtheit liegt, wird nothwendig von allen möglichen geraden Linien, Winkeln und Dreiecken gelten. Wenn ferner jede bloße Raumfigur zugleich ein Quantum ist, d. h. nach der Kategorie der Quantität von andern unterschieden werden muß, um sie als bestimmte Raumfigur aufzufassen, so ist ebenso einleuchtend, daß Alles, was in dem kategorischen Begriffe der Quantität liegt, von den ihm gemäß unterschiedenen Raumfiguren, weil von allen Quantis überhaupt gelten muß. Wir haben im Obigen schon angedeutet, daß auf dieser Basis die allgemeinen apodictischen Urtheile der Mathematik beruhen. In der That sind die Sätze der Mathematik entweder nur Specificationen und Anwendungen des logischen Denkgesetzes der Identität und des Widerspruchs, oder apodictische Urtheile, welche die allgemeinen Merkmale aufstellen, die in Folge der Natur des Raumbegriffs den einzelnen Raumfiguren, und in Folge der Natur des Quantitätsbegriffs allen einzelnen Quantis nothwendig zukommen. Der Satz z. B. daß die drei Winkel jedes Dreiecks = 2 R. sind, stellt nur ein allgemeines Merkmal aller Dreiecke auf. Daß er ein apodiktisches Urtheil ist, wird uns durch die Demonstration des Mathematikers gewiß und evident, d. h. die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes

kommt uns dadurch zum Bewußtseyn. Aber die Nothwendigkeit selbst beruht auf der Natur des Dreiecks, d. h. darauf, daß das Dreieck eine Raumfigur ist, die sich aus der gegebenen Bestimmtheit des Raumes überhaupt mit Nothwendigkeit ergiebt und in Folge dieser Nothwendigkeit auch eine in sich nothwendige Bestimmtheit hat. Ebenso ist der Satz, daß alle Halbmesser eines Kreises einander gleich seyn müssen, nur ein allgemeines apodictisches Urtheil, welches auf die Natur der geraden Linie und resp. auf das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs sich gründet. Und daß die ganze Arithmetik und Algebra mit allen ihren Sätzen und Operationen nur allgemeine apodictische Urtheile entwickelt, die in der Natur der Zahl, d. h. der discreten Größe als eines Begriffsmoments der Kategorie der Quantität, liegen, bedarf nach dem Obigen keines näheren Nachweises. Aber auch die mathematischen Bestimmungen der Richtung und der Größeverhältnisse einer (räumlichen oder zeitlichen) Bewegung gewähren nur darum apodictische Gewißheit, weil jede Bewegung als eine Linie im Raume anschaubar ist und nach Richtung, Ausdehnung und Geschwindigkeit, also räumlich und quantitativ unterschieden werden muß, um als bestimmte Bewegung vorgestellt werden zu können, — d. h. weil jede Bewegung eine Raumfigur beschreibt und ein Quantum ist, also auch von ihr gelten muß, was kategorisch von den Raumfiguren und Quantis überhaupt gilt. Und wenn endlich die Sätze der Mathematik nicht bloß an sich, sondern auch in ihrer Anwendung auf die gegebene Mannichfaltigkeit der Dinge ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit bewähren, so ist dieß nur daraus zu erklären, daß auch die Dinge räumlich begränzt (Raumfiguren) und quantitativ bestimmt (Quanta) sind. Diese practische Bewährung der Mathematik wird daher zugleich als ein Beweis anerkannt werden müssen, daß auch realiter die gegebene Mannichfaltigkeit der Dinge gemäß den Kategorieen des Raums und der Quantität unterschieden sind, d. h. daß wir sie als an sich so unterschieden denken müssen.

Setzen wir ferner voraus, daß die Dinge nicht bloß räumlich und quantitativ, sondern auch qualitativ unterschieden sind, so folgt weiter, daß es eine Anzahl von Dingen wird geben müssen, die nur darum als einzelne, besondre erscheinen, weil sie, obwohl qualitativ mit andern identisch, doch quantitativ und resp. räumlich von ihnen

unterschieden sind. Mit andern Worten: wenn die Dinge nach mehreren Kategorieen unterschieden sind, so folgt unvermeidlich, daß es Dinge geben wird, die in Einer Beziehung z. B. qualitativ identisch, in einer andern Beziehung dagegen z. B. quantitativ unterschieden sind, und umgekehrt. Die qualitativ identischen bilden aber sonach nothwendig eine Mehrheit von Dingen, welche, obwohl (räumlich, quantitativ) von einander verschieden, doch darin einander gleich sind, daß sie dieselbe gleiche Qualität haben. Diese Qualität ist eben damit das ihnen gemeinsame Merkmal, durch das sie von einer andern Mehrheit auf die gleiche Weise unterschieden sind. Wären also die Dinge nach mehreren Kategorieen unterschieden, so würde folgen, daß es allgemeine Merkmale unter ihnen geben müsse, und mithin würden wir berechtigt seyn, überall vorauszusetzen, daß die von uns an einer Mehrheit von Dingen wahrgenommene gleiche Bestimmtheit ein solches allgemeines Merkmal sey, so lange wenigstens, bis die Erfahrung unsre Voraussetzung widerlegt hätte.

Betrachten wir weiter die Verhältnißkategorieen, so liegt unmittelbar in dem kategorischen Begriffe des Ganzen, sofern es zugleich ein Quantum ist, daß jedes Ganzes als solches größer seyn muß als ein Theil desselben, d. h. sind die Dinge quantitativ und zugleich nach der Kategorie des Ganzen und des Theils unterschieden, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit das allgemeine apodictische Urtheil: alle Dinge sind als Ganze größer als jeder ihrer Theile. Wären ferner die Dinge nach Wesen und Erscheinung unterschieden und ist die Erscheinung das, als was ein Ding in seinem Verhalten, durch seine Thätigkeit, Einwirkung 2c., andern Dingen sich kundgiebt, so folgt unvermeidlich aus dem Gesetze der Causalität, daß jeder Erscheinung ein Etwas zu Grunde liegen muß welches in ihr erscheint, — also das allgemeine apodictische Urtheil: jedes Ding als Erscheinung ist die Aeußerung eines von ihm unterschiedenen Etwas (Thätigkeit oder Bewegung). Nennen wir dieß Etwas das Wesen und unterscheiden von ihm noch die Substanz als die vorauszusetzende Kraft, welche die mannichfaltigen Theile (Elemente, Kräfte, Vermögen) des Dinges zu einem Ganzen einigt oder in ursprünglicher Einheit zusammenhält, d. h. nehmen wir an, daß die Dinge auch nach Substanz und Modification (Accidens) unterschie-

den sind, so ergiebt sich mit gleicher Nothwendigkeit das allgemeine apodictische Urtheil: jedes Ding bleibt, trotz der erscheinenden Veränderungen an ihm, wesentlich dasselbe, so lange seine Substanz unverändert besteht.

Von besondrer Wichtigkeit ist die Kategorie der Causalität im engern Sinne. Kommen den Dingen wenn auch bedingte Thätigkeiten (Kräfte) zu und sind sie in dieser Beziehung von einander unterschieden, so folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Causalität überhaupt das allgemeine apodictische Urtheil: Alles was geschieht, muß eine Ursache haben, durch die seine Existenz wie seine Beschaffenheit bedingt und bestimmt ist. Es folgt ebenso unmittelbar das zweite apodictische Urtheil: jede Ursache ist das Prius ihrer Wirkung, jede Wirkung des Posterius ihrer Ursache. Nach dem logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs ist es ferner schlechthin gewiß und evident, daß verschiedene Wirkungen verschiedene Ursachen, gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben müssen und umgekehrt. Und daraus folgt weiter, daß keine Wirkung größer seyn oder mehr enthalten kann als ihre Ursache, oder positiv ausgedrückt, daß Größe, Maaß, Bestimmtheit jeder Wirkung von dem Maaße und der Bestimmtheit ihrer Ursache abhängig ist. Aus derselben Combination des Satzes der Identität mit dem Begriffe der Causalität ergiebt sich der allgemeine Grundsatz aller Mechanik, das apodictische Urtheil: jede Bewegung geht in's Unendliche (beständig) in derselben ursprünglichen Richtung und Geschwindigkeit fort, wenn keine andre Kraft oder Bewegung sie stört. Denn dieser Satz besagt nur: Bewegung ist und bleibt Bewegung, bestimmte Bewegung also auch als was sie bestimmt ist, weil A als sich gleich bleibend zu denken ist, so lange keine Ursache eintritt, die eine Veränderung hervorruft, oder was dasselbe ist, weil jede Veränderung eine Ursache haben muß, ohne Veränderung aber A = A ist und bleibt.

Allein alle diese allgemeinen Urtheile, die aus den Verhältnißkategorieen hervorgehen, betreffen nur die Dinge als Thätigkeiten, Ursachen und Wirkungen *überhaupt*. Sie geben keine *concreten* Merkmale an, die allen Dingen von einer gewissen Thätigkeit zukommen müssen, keine Lehrsätze, wie sie die Mathematik von den Raumfiguren aufstellt und demonstrirt. Sie können daher wohl als Prämissen von Schlußfolgerungen dienen; aber sie beweisen nicht,

daß die Dinge in ihren Thätigkeiten, Bewegungen, Kräften, begrifflich unterschieden sind und daß es also allgemeine Gesetze geben müsse, denen alle Dinge von einer gewissen Causalbeschaffenheit, alle Wirkungen einer bestimmten Art unterworfen seyen. Nur soviel wiederum läßt sich behaupten: wenn die Dinge nicht nur nach Thätigkeit und That, Ursache und Wirkung, sondern auch nach Raum und Zeit, Quantität und Qualität (Maaß und Grad) unterschieden sind, so wird es Dinge geben müssen, denen zwar qualitativ dieselbe Kraft und Thätigkeit zukommt, die aber doch zugleich als besondre Dinge (Ursachen) wirken, weil sie räumlich oder quantitativ von einander unterschieden sind. Diese qualitativ gleichen Kräfte würden auch überall qualitativ gleiche Wirkungen haben müssen, d. h. alle Dinge von qualitativ gleicher Kraft und Thätigkeit müssen auf dieselbe gleiche Weise wirken, wenn auch in quantitativer Beziehung der Erfolg ein sehr verschiedener ist. Eben diese qualitativ gleiche Weise ihrer Wirksamkeit würde aber ein allgemeines Merkmal ihrer Thätigkeit seyn und damit in ihren mannichfaltigen Wirkungen als das Gesetz sich kundgeben, dem sie in ihrer Wirksamkeit gehorchen. Und daraus wiederum würde sich ergeben, daß wenn die Dinge in ihrer Wirksamkeit nach mehreren Kategorieen unterschieden wären, wir wenigstens berechtigt seyn würden vorauszusetzen, daß wo eine Mehrheit von Dingen auf die gleiche Weise wirksam erscheint, ihre Thätigkeit einem allgemeinen Gesetze folge, welches alle Dinge derselben Beschaffenheit umfassen werde.

Die nothwendige kategorische Unterscheidung der erscheinenden Dinge gewährt uns sonach zwar eine Anzahl allgemeiner apodictischer Urtheile und außerdem die für alle Induction unentbehrliche, grundlegende Berechtigung, überall, wo eine Mehrheit von Dingen oder Thätigkeiten auf dieselbe gleiche Weise von einer andern Mehrheit unterschieden erscheint, ein allgemeines Merkmal, ein Gesetz und resp. einen Gattungsbegriff so lange als gegeben anzunehmen, so lange die Erfahrung diese Voraussetzung nicht widerlegt. Allein abgesehen von den Demonstrationen der Mathematik sind wir nicht im Stande anders als durch Induction nachzuweisen, welche allgemeinen Merkmale den Dingen zukommen oder nach welchen Gesetzen ihre Thätigkeiten (Bewegungen) sich vollziehen. Und selbst der allgemeine Satz, den alle Induction voraus-

setzt weil sie durch ihn allein Gültigkeit hat, daß es wenigstens überhaupt allgemeine Merkmale, Gesetze und mithin Gattungen und Arten unter den Dingen geben müsse, hat nur Gültigkeit, wenn die Dinge nach mehreren Kategorieen unterschieden sind. Ebenso kann jenen von uns nachgewiesenen apodictischen Urtheilen nur Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommen, wenn diejenige Kategorie, auf welche das apodictische Urtheil sich gründet, eine allgemeine Unterscheidungsnorm aller Dinge ist. Ob aber die Dinge nach mehreren allgemeinen, für alle geltenden Kategorieen und nach welchen Kategorieen sie unterschieden sind, ist eine Frage, die sich, wie schon bemerkt, aus der Erfahrung nicht beantworten läßt, weil, wenn auch noch so viele Dinge empirisch nach dieser oder jener Kategorie unterschieden erscheinen, darum noch keineswegs gewiß ist daß alle Dinge nach derselben Kategorie unterschieden seyen. Auch hier vielmehr würde die Allgemeinheit wiederum nur sich behaupten lassen, wenn sie zugleich eine Nothwendigkeit wäre.

Diese Nothwendigkeit läßt sich aber nur darthun, wenn sich zeigen ließe, daß der Begriff des Dinges-an-sich jene Unterschiedenheit nach mehreren allgemeinen Kategorieen fordere, oder was dasselbe ist, daß wir genöthigt seyen anzunehmen, die Dinge an sich, abgesehen davon ob und wie sie uns erscheinen, seyen realiter nach mehreren allgemeinen Kategorieen unterschieden. Denn das wir die uns erscheinenden Dinge wegen unsrer mannichfaltigen Sinnes- und Gefühlsperceptionen nach verschiedenen Kategorieen unterscheiden müssen, um sie selbst uns vorstellig zu machen und ihre Vielheit auffassen zu können, genügt nicht, weil uns eben nicht alle Dinge erscheinen und weil jene Unterscheidung unser eignes subjectives Thun ist, von dem noch nicht nachgewiesen ist, daß ihm die Objectivität entsprechen müsse, von dem also noch keine Erkenntniß sich herleiten läßt. Wir müssen also jetzt nothwendig die zweite oben von uns aufgeworfene Frage zu beantworten suchen: ob und nach welchen Kategorieen die Dinge-an-sich unterschieden seyen (d. h. als unterschieden gedacht werden müssen)?

Wir haben nun zwar bereits dargethan, daß wir das Daseyn von Dingen-an-sich überhaupt anzunehmen genöthigt sind. Und damit haben wir den Begriff des Dinges-an-sich dahin festgestellt, daß es als das reale, von unserm Denken (Empfinden, Fühlen,

Vorstellen rc.) unabhängige, ihm selbständig gegenüberstehende Seyn zu fassen ist, durch dessen Mitwirkung unsre Empfindungen und Gefühle uns aufgenöthigt werden. Allein als *was* dieses Seyn zu denken sey, — das ist die große Frage, welche die gesammte wissenschaftliche Forschung, jede Wissenschaft in ihrem Gebiete zu beantworten strebt. Hier haben wir nur den ersten Schritt zur Beantwortung derselben zu thun, indem wir zunächst zu untersuchen haben, nicht was das reale Seyn sey, sondern nur, ob es überhaupt *erkennbar* sey. Denn es ist klar: wenn das Seyn an sich nicht realiter unterschieden ist, so kann es auch auf keine Weise von uns erkannt werden und überhaupt nicht von ihm die Rede seyn, weil wie gezeigt, das schlechthin Ununterschiedene, Unbestimmte auch schlechthin undenkbar ist. —

Nun *müssen* wir aber zunächst annehmen, daß es an sich eine *Vielheit* von Dingen giebt oder was dasselbe ist, daß das reale Seyn in eine Mehrheit von bestimmten Formen (Thätigkeitsweisen) und Kräften (Bethätigungen) zerfällt. Denn in Folge des Satzes der Identität und des Widerspruchs müssen wir annehmen, daß verschiedene Wirkungen nur von verschiedenen Ursachen ausgehen können, und daß also die Mannichfaltigkeit unsrer Empfindungen und Gefühle auf mannichfaltigen Einwirkungen beruhe. Man kann nicht dagegen einwenden, daß diese Mannichfaltigkeit durch den subjectiven Factor unsers Empfindens und Percipirens hervorgerufen werden und also etwa nur Folge der Verschiedenheit unsrer Sinnesorgane und ihrer der Seele zugehenden Anregungen seyn könne. Denn dasselbe Auge würde als alleinige Ursache der Gesichtsempfindung auch stets nur eine und dieselbige Farbe sehen können, nicht aber Roth und Gelb zugleich oder hier Roth und dort Gelb. Und wäre es derselbe Gegenstand, der im Auge eine Gesichtsempfindung, im Ohre eine Gehörsempfindung bewirkte, so daß beide nur infolge der Verschiedenheit der Sinnesorgane als zwei verschiedene Empfindungen percipirt würden, so müßte mit der Gesichtsempfindung auch stets *zugleich* eine Gehörsempfindung (wie z. B. beim electrischen Funken) entstehen. Da dieß in den meisten Fällen nicht geschieht, so müssen wir annehmen, daß das Ding-an-sich, das reale Medium, welches die Gesichtsempfindung vermittelt, ein andres sey als das reale Medium der Gehörs- oder der Tastempfindung.

Giebt es aber nothwendig eine Vielheit von Dingen-an-sich, so müssen wir dieselben auch nothwendig als an sich unterschieden denken. Denn Vielheit ohne Unterschiedenheit ist eine contradictio in adjecto, weil sie fordert, das Viele nicht als Vieles sondern vielmehr als ein Eines und Gleiches zu denken: zwei congruente Dreiecke, die nicht wenigstens dem Raume nach unterschieden gedacht werden, können nicht als zwei vorgestellt werden, sondern fallen nothwendig in Eins zusammen. Sind aber die Dinge an sich unterschieden, so müssen sie nothwendig nach irgend welchen Kategorieen unterschieden seyn. Das fordert, wie gezeigt, das Wesen des Unterschieds überhaupt, sofern er immer nur ein relativer seyn kann. Andrerseits können wir schlechthin keinen Unterschied (keine Bestimmtheit des Seyns) uns denken, ohne ihn von irgend einem andern zu unterscheiden oder als unterschieden zu denken, weil er nur durch seine Unterschiedenheit von andern ein bestimmter Unterschied ist und der schlechthin unbestimmte (absolute) Unterschied eine contradictio in adjecto und deshalb ebenso undenkbar ist als das schlechthin Unbestimmte-überhaupt. Ist aber die Beziehung, in welcher die Dinge an sich unterschieden sind, und damit ihre Unterschiedenheit selbst nothwendig eine bestimmte, d. h. sind die Dinge-an-sich nothwendig in bestimmten Beziehungen unterschieden, so sind sie eben damit nach irgend welchen Kategorieen unterschieden. Denn die bestimmte Beziehung, in welcher eine Mehrheit von Dingen von einander unterschieden ist, kann, wie gezeigt, nur ein kategorischer Begriff, ein allgemeines Unterschiedskriterium seyn. Alle Ding-an sich müssen so unterschieden seyn, weil sie sonst überhaupt nicht unterschieden (viele) seyn könnten.

In der That leuchtet von selbst ein, daß wenn die Dinge-an-sich überhaupt unterschieden und somit von einander gesondert und zugleich auf einander bezogen sind, sie eben damit zunächst dem Raume nach unterschieden seyn müssen. Denn als von einander gesondert und auf einander bezogen sind sie nothwendig außer und neben einander; und soll dieses Außer- und Nebeneinander für die einzelnen Dinge ein bestimmtes seyn, so müssen sie nothwendig in Beziehung auf ihren Ort (ihre Stellung zu einander) sich von einander unterscheiden, d. h. sie müssen nach der Kategorie des Raumes unterschieden seyn. — Sind die Dinge an sich räumlich un-

terschieden und damit von einander geschieden, so sind sie nothwendig auch von einander begränzt. Denn die Gränze ist eben nur das zwei Objecte räumlich von einander Scheidende, d. h. der räumliche Unterschied von seiner negativen Seite, sofern er als Unterschied eine relative Negation involvirt: diese Negation als räumliche Negation, kraft deren das eine Ding nicht da seyn kann wo das andre sich befindet, ist die Gränze. Die Begränzung eines Objects rein als solche ist aber, wie gezeigt, seine Ausdehnung, d. h. eine räumliche Größe. Sind also die Dinge-an-sich räumlich unterschieden und unterschiedlich begränzt, so sind sie nothwendig auch ihrer Größe und damit zugleich auch ihrer Gestalt nach unterschieden, indem dieselbe Begränzung, die rein als solche (abgesehen von der Verschiedenheit der Gränzen) die räumliche Größe eines Dinges bildet, in der Unterschiedenheit ihrer einzelnen Momente gefaßt, die Gestalt oder Form des Dinges ist. Mit der räumlichen (continuirlichen) Größe ist nothwendig zugleich die Zahl oder die discrete Größe gegeben. Denn daß jedes Ding als bestimmte Raumgröße nothwendig zugleich eine quantitative Einheit ist, welche als bloßes Quantum mit andern Quantis verknüpft und zusammengefaßt, d. h. gezählt werden kann, leuchtet von selbst ein.*)

Auf dieser Nothwendigkeit der Kategorieen des Raums, der Quantität und der Raumfigur beruht die Anwendbarkeit der Mathematik auf die naturwissenschaftliche Forschung, auch wo sie nicht bloß der Erscheinung, sondern den Dingen-an-sich gilt; und aus dieser Anwendbarkeit läßt sich, wie schon bemerkt, umgekehrt schließen, daß die Dinge an sich räumlich und quantitativ unterschieden seyn müssen. Dennoch würden die Ergebnisse der Naturforschung zum größten Theil ohne allen wissenschaftlichen Werth seyn, wenn sie nicht voraussetzen dürfte, daß sowohl das allgemeine Gesetz der Causalität (Alles was geschieht, muß eine Ursache haben, und: unter

*) Dieß Alles gilt auch von den s. g. Atomen, die nach der Annahme der modernen Naturwissenschaft das substanzielle An-sich der Dinge bilden. Sobald sie stofflich, raumerfüllend gefaßt werden, so müssen sie nothwendig bestimmte Ausdehnung, Größe, Gestalt haben. Werden sie aber als ausdehnungslose (immaterielle) Puncte gedacht, so fallen sie in Eins zusammen mit dem mathematischen Puncte, der nur als Raumgränze, nicht aber als für sich bestehend gedacht werden kann.

gleichen Bedingungen muß das Gleiche geschehen), wie die Kategorie der Causalität für alle Dinge Gültigkeit habe. In der That muß den Dingen an sich unterschiedliche Causalität (Bewegung — Thätigkeit — Wechselwirkung) zukommen, so gewiß wir unterschiedliche reale Dinge uns vorstellen müssen, weil unterschiedliche Sinnesempfindungen sich uns aufdrängen. Von Dingen-an-sich zu sprechen und dennoch zu leugnen, daß ihnen unterschiedliche Causalität — wenigstens in ihrer Wirksamkeit auf unsre Sinne — zukomme, ist nur ein Beweis von Gedankenlosigkeit. Dann aber muß angenommen werden, daß alle Dinge gemäß der Kategorie der Causalität an sich unterschieden seyen. Und damit wiederum ergiebt sich, daß die oben aus dem kategorischen Begriff der Causalität abgeleiteten apodictischen Urtheile ihre volle Berechtigung haben. Zugleich aber folgt weiter, daß es Dinge geben wird, welche hinsichtlich ihrer Causalität gleich, nach Raum, Größe, Gestalt dagegen von einander unterschieden sind, und welchen daher dieselbe Kraft oder Thätigkeit als gemeinsames Merkmal zukommen wird, d. h. es wird allgemeine Kräfte (Thätigkeitsweisen) geben müssen, die einer Mannichfaltigkeit von anderweitig unterschiedenen Dingen inhäriren und demgemäß in mannichfaltigen Wirkungen sich äußern werden.

Mit dieser Allgemeingültigkeit der Kategorie der Causalität ist nun aber zugleich dargethan, daß die Dinge-an-sich auch zeitlich unterschieden seyn müssen und daß also auch die Kategorie der Zeit eine nothwendige Unterschiedsbestimmung aller Dinge sey. Denn mit jeder Bewegung, jeder Thätigkeit und That, jeder Ursache und Wirkung, ist nothwendig ein Nach-einander von Momenten gesetzt: jede Ursache ist nothwendig das Prius ihrer Wirkung. Von einer Wirksamkeit der Dinge an sich zu sprechen und dennoch ihre Zeitlichkeit zu leugnen, ist wiederum nur eine Gedankenlosigkeit, weil eine contradictio in adjecto. Und da ihre Wirksamkeit eine mannichfaltige ist und nicht etwa in Einem Acte sich erschöpft, — denn wir haben fortwährend mannichfaltige wechselnde Erscheinungen, — da also jede Wirkung nur Durchgangspunct in der fortwährenden Wechselwirkung der Kräfte seyn kann, so ergiebt sich eine continuirliche Aufeinanderfolge der Aeßerungen derselben, welche, da die Kräfte nach Raum und Größe unterschieden sind, nothwendig eine in sich

unterschiedliche seyn muß, — d. h. wenn die Dinge an sich in Bezug auf ihre Kräfte (Causalität) unterschieden sind, so sind sie nothwendig auch der Zeit nach, in Bezug auf die Folge und die Dauer ihrer selbst als Wirkungen wie ihrer Wirksamkeit unterschieden. Darum schließen wir aus einem regelmäßigen Nacheinander von Erscheinungen auf einen Causalzusammenhang in den Dingen-an-sich und sind dazu im Allgemeinen berechtigt, weil eben jedes Nacheinander, jede Bewegung eine Ursache haben muß, während wir jeden einzelnen bestimmten Causalzusammenhang nur so lange festzuhalten befugt sind, so lange die Erfahrung ihn nicht widerlegt und auf einen andern Causalzusammenhang hinführt.

Aber nicht nur die Zeit und Zeitlichkeit, sondern auch die Qualität und ihr kategorischer Begriff ist implicite mit der Causalität der Dinge mitgesetzt: sind die Dinge an sich nothwendig nach Kraft und Thätigkeit unterschieden, so sind sie nothwendig auch qualitativ unterschieden. Denn jede bestimmte Kraft äußert sich kraft ihrer Bestimmtheit nothwendig auch in bestimmter Weise (Form). Jedes Ding, dem eine bestimmte Kraft zukommt, ist eben damit auch in seiner Aeußerung bestimmt; und da es nur in und mit dieser Aeußerung seiner Kraft sich Andrem kundgiebt, so erscheint es eben damit als ein bestimmtes. Diese Bestimmtheit seiner Aeußerung, sofern sie die unmittelbare Folge der ihr zu Grunde liegenden bestimmten Kraft ist und somit nur diese innere Kraft in bestimmter, sich gleichbleibender Weise darstellt, ist die Qualität. Alles, was wir als Eigenschaften der Dinge zu betrachten pflegen, Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weiche, Dichtigkeit und Lockerheit, Festigkeit und Flüssigkeit ꝛc., ist daher nur Aeußerung bestimmter Kräfte, der Schwerkraft, der Widerstandskraft, der Cohäsionskraft ꝛc.; auch die Farben und Klänge der Dinge hat die moderne Naturwissenschaft auf die Aeußerung gewisser Kräfte (Bewegungen) zurückgeführt, und ist auf dem Wege, die ganze Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen als das wechselnde und stetig sich reproducirende Resultat verschiedentlich bestimmter Bewegungen und damit zusammen- und gegeneinanderwirkender Kräfte auszuweisen. Eigenschaft und Wirkung unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß jene die bestimmte sich gleichbleibende Aeußerung einer dem Dinge inhärirenden Kraft ist, durch welche die Erscheinung des Dinges an ihm selbst (im Un-

terschied von seinem Verhalten zu andern Dingen) bestimmt und vermittelt ist; während die Wirkung eine Kraftäußerung ist, die von dem Dinge aus auf andre Dinge übergeht und daher nicht an ihm selbst, sondern an diesen andern Dingen zur Erscheinung kommt. Sind aber sonach die Dinge im angegebenen Sinne qualitativ und zugleich, wie gezeigt, nothwendig auch quantitativ unterschieden, so folgt weiter, daß sie auch nach Wesen und Erscheinung unterschieden seyn müssen. Denn die dem Dinge inhärirende innere Kraft, die in ihrer Aeußerung als Qualität desselben hervortritt, kann mit Fug und Recht als das Wesen des Dinges, der Complex seiner bestimmten Qualitäten zusammen mit seiner bestimmten Größe, Gestalt rc. als die Erscheinung desselben bezeichnet werden.

Mit der nothwendigen Unterschiedenheit der realen Dinge gemäß der Kategorie der Causalität ist endlich auch implicite die Nothwendigkeit ihrer Unterschiedenheit nach Zweck und Mittel gesetzt. Denn keine einzelne bestimmte Thätigkeit, keine bestimmte Bewegung kann ohne eine bestimmte Richtung, ohne ein bestimmtes von andern unterschiedenes Ziel und Resultat seyn. Darum müssen die mannichfaltigen Kräfte, Thätigkeiten und Bewegungen nicht bloß nach ihren Aeußerungen überhaupt, sondern auch in Beziehung auf die Resultate und Zielpunkte, auf welche ihre Wirksamkeit hinausgeht, von einander unterschieden seyn. Und darum können wir nicht umhin, diese Zielpuncte so zu betrachten, als wären die Kräfte und Bewegungen dergestalt bestimmt, daß jene durch sie erreicht und gewonnen werden: wir können nicht umhin, das Resultat als Dasjenige zu fassen, um dessentwillen die Kräfte wirken und die Bewegungen in Gang gesetzt werden, und somit anzunehmen, daß diese und diese bestimmten Thätigkeiten und Bewegungen nur stattfinden, damit bestimmte Resultate und Zielpunkte erreicht werden. Unwillkührlich drängt sich uns daher z. B. der Gedanke auf, daß die Anziehungskraft der Sonne und die Wurfkraft (Tangentialbewegung) der Planeten nur darum in's Gleichgewicht gegeneinander gesetzt sind, damit die Planeten in elliptischer Bahn regelmäßig um die Sonne kreisen. Wir müssen denken, daß die chemischen Substanzen nur deshalb in bestimmten, stets sich gleichbleibenden Proportionen chemisch sich verbinden, damit bestimmte (feste und flüssige, harte und weiche) Körper daraus hervorgehen und trotz des Wechsels

der Stoffe sich immer wieder reproduciren ꝛc. Denn sind bestimmte Resultate und Zielpuncte nothwendig, so müssen auch die Kräfte und Bewegungen nothwendig und somit von Anfang an so bestimmt seyn, daß sie in Uebereinstimmung mit dem zu erreichenden Resultat wirken, d. h. sie müssen gemäß dem zu verwirklichenden Resultate bestimmt seyn; und eben damit wird letzteres, obwohl es erst durch sie wirklich werden soll, zur leitenden Norm für die Wirksamkeit, Bestimmtheit, Richtung der Kräfte d. h. es wird zum Zwecke, die Kräfte und Bewegungen zum Mittel. — Ist aber in diesem Sinne der Begriff des Zweckes und des Mittels ein an sich nothwendiges Unterschiedskriterium aller Kräfte und Bewegungen und damit aller Dinge, so sind wir wiederum berechtigt, überall wo eine Mehrheit von Dingen in ihrer Wirksamkeit die gleichen Resultate und Zielpuncte zeigt, inductiv zu folgern, daß alle Dinge von gleicher Beschaffenheit dem gleichen Zwecke dienen werden. Nur darum ist z. B. die Physiologie berechtigt zu behaupten, daß, weil eine große Mehrheit von Lungen die sie untersucht hat, so organisirt sind, daß durch sie das circulirende Blut in Berührung mit der atmosphärischen Luft gesetzt werde, die Lungen überhaupt diesen Zweck haben und alle Lungen von ähnlicher Organisation seyn werden.

Schließen wir diese Erörterungen ab, so können wir als Resultat derselben folgende Sätze aufstellen:

Die logischen Gesetze sind die Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit, gemäß denen sie ihrer Natur nach nothwendig sich vollzieht und die nur diese Naturnothwendigkeit (Wesensbestimmtheit) der unterscheidenden Thätigkeit in bestimmten Formeln ausdrücken.

Die logischen Kategorieen sind die leitenden allgemeinen Normen der unterscheidenden Thätigkeit und zugleich die allgemeinen Unterschiedskriterien der gegebenen Erscheinungen (unsrer Sinnes- und Gefühlsperceptionen) wie der Dinge-an-sich, nach denen jene theils die erst zu setzenden Unterschiede bestimmt, theils die an sich schon gesetzten (gegebenen) Unterschiede, nach-unterscheidend und vergleichend, in ihrer Bestimmtheit auffaßt.

Da die unterscheidende Thätigkeit der Grund des Bewußtseyns

und Selbstbewußtseyns ist und da sie diesen Erfolg nur haben kann, wenn und sofern sie gemäß den logischen Gesetzen und Kategorieen thätig ist, so sind letztere die Bedingungen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns. Das ist ihre psychologische Bedeutung. Sie sind aber auch die Bedingungen unsers Erkennens und Wissens, und darin besteht ihre erkenntnißtheoretische Bedeutung. Denn die kategorischen Normen, nach denen die Dinge an sich unterschieden, objectiv bestimmt sind, sind dieselben, nach denen unsre unterscheidende Thätigkeit (unser Verstand) verfährt, um diese Bestimmtheiten der Dinge aufzufassen. Die Kategorieen bilden daher das Band zwischen dem Seyn-an-sich und unserm Denken, d. h. auf ihnen beruht die Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen der gesetzten Bestimmtheit (Natur) der Dinge und unsrer Vorstellung von ihnen. Auf ihnen beruht aber auch im letzten Grunde das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen und des Einzelnen zum Allgemeinen. Denn haben und erhalten die Dinge wie unsre Vorstellungen ihre Bestimmtheit nur durch ihre Unterschiedenheit gemäß den Kategorieen, so löst sich von selbst die Streitfrage, wie es möglich sey, daß die Dinge nur als einzelne existiren und erscheinen, und doch zugleich ein Allgemeines des Begriffs und Gesetzes in ihnen besteht und an ihnen sich geltend macht.

Es giebt *mehrere* solcher kategorischen Begriffe. Denn gemäß der Natur unsrer unterscheidenden Thätigkeit *müssen* wir die Objecte nach mehreren bestimmten Kategorieen unterscheiden, um sie überhaupt vorstellen zu können; und gemäß dem Begriffe des Dinges-an-sich *müssen* wir annehmen, daß die Dinge auch an sich nach mehreren bestimmten Kategorieen unterschieden sind.

Nur auf Grund dieser Denknothwendigkeit sind wir berechtigt, unsern allgemeinen Begriffen, d. h. unsern Vorstellungen von gemeinsamen Merkmalen, Gesetzen, Gattungen und Arten der Dinge, welche zunächst nur durch die Vergleichung einer Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer entstehen, Allgemeingültigkeit und Objectivität beizulegen. Denn daraus, daß die Dinge nach mehreren Kategorieen unterschieden (bestimmt) sind, folgt nothwendig, daß es allgemeine Merkmale, Gesetze, Gattungen und Arten unter ihnen geben muß.

Auf Grund derselben Nothwendigkeit ergeben sich gewisse allgemeine Urtheile, welche apodictische Geltung haben, weil sie entweder nur — wie die apodictischen Urtheile der Mathematik — die nothwendigen immanenten Momente eines kategorischen Begriffs darlegen, oder nur aussprechen, was nothwendig in Beziehung auf die Dinge folgt, wenn sie gemäß einer bestimmten Kategorie unterschieden sind.

Aber unsre allgemeinen apodictischen (apriorischen) Urtheile drücken keine concreten Merkmale aus, welche den Dingen und ihrer Wirksamkeit nothwendig zukommen müßten. Denn daraus, daß den Dingen, weil sie kategorisch unterschieden sind, bestimmte Größe, Gestalt, Causalität rc. überhaupt zukommen muß, läßt sich auf keine Weise abnehmen, welche bestimmte Größe, Gestalt rc. ihnen zukomme. Wir sind daher wohl aus den angegebenen Gründen berechtigt, anzunehmen, daß den Dingen und ihren Thätigkeiten allgemeine Merkmale zukommen und daß sie demgemäß in Gattungen und Arten unterschieden und ihre Kräfte nach Gesetzen wirksam seyn müssen; nicht aber vermögen wir a priori zu bestimmen, nach welchen Gesetzen und in welche Gattungen und Arten sie unterschieden sind. Nur von der Erfahrung aus mittelst der Induction können wir zu dieser Erkenntniß gelangen; und nur nachdem auf diesem Wege allgemeine Begriffe, Gesetze, Merkmale gewonnen sind, kann die Deduction zur Anwendung kommen und die gewonnenen Resultate näher bestimmen oder bestätigen. Darum sind Induction und Deduction, synthetische und analytische Methode in gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung, die einzig möglichen Formen wissenschaftlicher Forschung und Darstellung.

Aber die Induction würde zu keinem Resultate führen, weil schlechthin keine Gewißheit gewähren, wenn sie nicht einerseits auf jene apodictisch allgemeinen, wenngleich nur formalen Urtheile sich stützen dürfte, und andrerseits nicht berechtigt wäre, anzunehmen daß, was von einer Mehrheit einzelner Dinge gilt, von allen Dingen derselben Art gelten werde, d. h. daß die Dinge nach Gattungen und Arten unterschieden seyen oder was dasselbe ist, daß eine durchgängige Gleichmäßigkeit des Werdens, Gestaltens, Geschehens in der Natur herrsche.

Alle mathematische Demonstration, alle Induction und Deduction und somit alles bewiesene Wissen, alle und jede Wissenschaft von der Natur der Dinge beruht mithin auf der Nothwendigkeit einer allgemeinen Unterschiedenheit der Dinge gemäß bestimmten Kategorieen. —

Drittes Capitel.

Der Ursprung unsrer ethischen Begriffe und Urtheile.

Neben den Vorstellungen und Begriffen, die wir uns von den Dingen der Natur wie von unserm eignen Wesen als einem Gliede des Weltganzen auf die eben erörterte Weise bilden und zu einer s. g. Weltanschauung, d. h. zu einem zusammenhängenden, gegliederten, geordneten Gesammtbilde verknüpfen, besitzen wir, wie schon angedeutet wurde, Vorstellungen und Begriffe, welche nicht die gegebene Natur der Dinge betreffen, sondern theils auf unser eignes Wollen, Thun und Lassen, theils auf das Verhältniß der Dinge zu unsern Strebungen und Interessen, Zwecken und Ideen sich beziehen und nach beiden Seiten zur Beurtheilung des Gegebenen dienen. Es ist unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseyns, daß wir einen Unterschied machen zwischen Dingen, die wir als gut, vollkommen, schön &c., und andern, die wir als schlecht, unvollkommen, häßlich bezeichnen. Es ist insbesondre allgemein anerkannte Thatsache des Bewußtseyns, daß wir in Bezug auf unser eignes Thun und Lassen unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse, in Bezug auf unsre Vorstellungen und Urtheile zwischen Wahr und Unwahr. Diese Ausdrücke sind zwar allgemeine Prädicatbegriffe; aber wenn wir einen Gegenstand gut, vollkommen, schön nennen, so meinen wir nicht, daß diese Prädicate ihm in demselben Sinne zukommen, wie etwa die Bestimmtheiten der Schwere, Dichtigkeit, Farbe, Länge und Breite &c., sondern daß sie ihm nur gebühren in Folge seines Verhältnisses zu gewissen Vorstellungen und Begriffen, die *wir* hinzubringen und mit denen *wir* seine erscheinende Beschaffenheit vergleichen. Je nach dem Ausfall dieser Vergleichung bezeichnen wir den Gegenstand als gut oder schlecht, schön oder häßlich &c. Diese Begriffe können wir als *ethische* im weitern Sinne bezeichnen, wenn auch von ihnen wiederum einzelne, wie die Begriffe des

Schönen und Häßlichen, Erhabenen, Anmuthigen ꝛc., als ä s t h e t i s c h e im engern Sinne auszuscheiden sind. Wie und wodurch gelangen wir zu dieser Gattung von Begriffen? —

Behufs einer näheren Erörterung dieser Frage wird es nothwendig seyn, die gegebenen Naturerscheinungen von den menschlichen Willensacten abzusondern. Denn wir nennen, wenn auch in einem verwandten, doch nicht ganz in demselben Sinne, einen äußern Gegenstand gut und schön, in welchem wir eine menschliche Handlung so bezeichnen. Wie also zunächst kommen wir dazu, irgend einen äußern, gegebenen Gegenstand gut, vollkommen, schön zu nennen?

Durch die bloße Erfahrung sicherlich nicht. Denn der Naturforscher mag noch so viele Dinge sorgfältigst vergleichen, beobachten untersuchen, er wird wohl finden, daß sie diese und diese Farbe, Gestalt, Schwere ꝛc. haben, niemals aber wird er die Bestimmtheit des Guten oder Schlechten an ihnen entdecken. Nur nachdem er sich bereits einen bestimmten Begriff der Gattung oder Art, unter die ein Ding gehört, gebildet hat, wird er im einzelnen Falle der Verkrüppelung oder Mißgeburt urtheilen, daß das Ding insofern ein mangelhaftes schlechtes Exemplar sey, als es seinem Artbegriffe nicht vollständig entspricht. Aber selbst dieses Urtheil kann er nur fällen, sofern er voraussetzt, daß es seinem Artbegriff vollständig entsprechen s o l l t e. Und wenn er von einem s c h ö n e n Exemplare einer Gattung redet, so setzt dieß weiter voraus, daß er sich bereits eine Art von I d e a l gebildet, d. h. den gegebenen Gattungsbegriff, durch Erhöhung der in ihm enthaltenen Merkmale über ihre empirisch gegebene Beschaffenheit hinaus, zu einer Norm der Beurtheilung erhoben hat, welche nicht mehr auf bloßer Erfahrung ruht, sondern schon gemäß der I d e e der Schönheit gebildet ist. Denn das Urtheil: Dieses Exemplar ist ein schönes oder schöner als jenes, ist nur möglich, wenn ich einen Begriff von Schönheit überhaupt bereits besitze. Das Schöne fällt zwar hier mit dem Vollkommenen in Eins zusammen, d. h. das Moment der Vollkommenheit, das nur ein Ingrediens des Begriffs der Schönheit ist, wird für den ganzen Begriff derselben genommen. Aber das s c h l e c h t h i n Vollkommene erscheint nirgend in der Erfahrung: es läßt sich nie und nirgend ein vollkommenstes Exemplar seiner Gattung empirisch nachweisen; und selbst wenn es ein solches gäbe, würden wir es doch nur a l s das voll-

kommenste zu *erkennen* vermögen, wenn wir schon vorher, ehe wir es kennen lernten, den Begriff höchster Vollkommenheit seiner Art besaßen und als Norm der Beurtheilung hinzubrachten. Wir vermögen nun einmal das Urtheil: Dieses ist vollkommener als jenes oder dieses ist das vollkommenste von allen, nicht zu fällen, ohne einen Maßstab anzulegen und nach ihm die verschiedenen Dinge zu messen. Und dieser Maßstab kann kein andrer seyn als der Begriff der Vollkommenheit überhaupt. Für die Bildung unsrer concreten Vollkommenheitsbegriffe, z. B. eines vollkommenen Menschen, Pferdes ꝛc., liefert uns zwar die Erfahrung an der Anschauung einzelner Exemplare der Gattung das nöthige Material; aber dieses Material müssen wir nach einer anderweit gegebenen Norm verarbeiten und ausgestalten, um zu jenen concreten Begriffen zu gelangen und danach ein Urtheil über die Vollkommenheit eines Dinges fällen zu können. Mithin stammen schon unsre concreten Vollkommenheitsbegriffe keineswegs aus der Erfahrung allein. Jene Norm aber, nach welcher allein wir sie zu bilden vermögen, kann *gar nicht* in der Erfahrung, sondern muß nothwendig anderswo ihre Quelle haben.

In vielen Fällen wollen die Ausdrücke Gut, Vollkommen, Schön nur besagen, daß der Gegenstand einem angenommenen *Zwecke* gemäß gebildet sey. In diesem Sinne redet der Arzt von einer guten, vollkommen ausgebildeten Lunge; im gleichen Sinne bezeichnen wir täglich unter der Menge von Geräthen, Instrumenten Einrichtungen das Eine als gut, das andre als schlecht oder unvollkommen. Aber auch zu diesen Urtheilen bedürfen wir nicht nur des Begriffs des Zwecks als Maßstabes, sondern setzen auch voraus, daß es gleichsam Pflicht und Schuldigkeit der in Rede stehenden Dinge sey, diesem Zwecke zu entsprechen. Ja, streng genommen, werden wir unter solchen Dingen nur dasjenige als gut bezeichnen, welches einem guten Zwecke zu dienen bestimmt ist: wir werden die Marterinstrumente einer Folterkammer oder das Handwerkszeug eines Diebes nicht gut, sondern höchstens zweckmäßig nennen. Aber um einen Zweck für einen guten erklären zu können, müssen wir wiederum den Begriff des Guten bereits haben. Er wird in vielen Fällen, wo die Zweckmäßigkeit obwaltet, mit dem des Nützlichen in Eins zusammenfallen. Allein was uns nützt, wird entweder wiederum nur ein Solches seyn, das unsern Zwecken, Absichten, Interessen dient,

d. h. es wird von deren Beschaffenheit abhängen, ob es als Mittel dazu gut heißen kann; oder der Begriff des Nutzens fällt mit dem unsers Wohls in Eins zusammen. Und ob unser Wohl mit dem Guten und Schönen identisch sey, ist ein Problem, das schon darum seine großen Schwierigkeiten hat, weil es die Frage involvirt, worin unser wahres Wohl bestehe. Um aber diese Frage zu beantworten, müßten wir doch wiederum mindestens den Begriff des Wahren bereits haben.

Wenden wir uns zum ethischen Gebiete im engern Sinne, auf das jene Frage hinüberweist, so werden wir nach wenigen Schritten bei demselben Resultate anlangen. Man hat zwar versucht, unsre ethischen Begriffe psychologisch aus unsern natürlichen Trieben und Strebungen, aus der Natur unsers Begehrungs- und resp. Willensvermögens abzuleiten. Aber einige kurze Bemerkungen werden genügen, um zu zeigen, daß diese Versuche nicht gelingen konnten. Unsre Triebe und Strebungen, welche den Willen anregen und zwischen welchen wir im freien Entschlusse uns entscheiden (vergl oben S. 67 f.), gehen von den Bedürfnissen unsrer menschlichen Natur aus. Es sind zunächst bekanntlich physische Bedürfnisse, von deren Befriedigung die Fortdauer und Gesundheit unsers leiblichen Organismus abhängt; es giebt aber auch geistige Bedürfnisse, die im Geselligkeitstriebe, im Wissenstriebe, im Nachahmungs- und resp. Darstellungstriebe, im Thatendrange ꝛc. sich äußern. Daß die Befriedigung der einen wie der andern ein Gefühl des Angenehmen, die Nichtbefriedigung des Unangenehmen hervorruft, ist eine ebenso allbekannte als im Grunde bisher noch unerklärte Thatsache. Was ich bedarf, das mangelt mir; alle Bedürfnisse beruhen daher nur auf einem Mangel, einer Schwäche, Unvollkommenheit oder Unselbständigkeit unsrer menschlichen Natur. Das Gefühl dieses Mangels, das mit jenem Gefühl des Unangenehmen in Eins zusammenfällt, wird für unser Begehrungs- und resp. Willensvermögen zum Antriebe, ihm abzuhelfen, weil es nun einmal eine, wenn auch wiederum noch unerklärte Thatsache ist, daß wir von Natur das uns Angenehme erstreben, das Unangenehme fliehen. Der s. g. Geselligkeitstrieb, ausgehend von dem Gefühle der Ohnmacht, sich allein zu genügen, sucht daher in der Gemeinschaft mit andern Menschen das Mangelnde zu ergänzen, die Leere des eignen Ichs auszufüllen, die ungenügende

eigne Kraft zu erhöhen. Eben dahin strebt der Wissenstrieb in Beziehung auf die Kenntniß und Erkenntniß, der Thatendrang in Bezug auf das Wollen und Handeln. Sie beruhen darauf, daß jedes Vermögen, jede Kraft von Natur sich zu äußern bestimmt ist; sie treiben daher an, das damit gegebene Bedürfniß zu befriedigen. Sie associiren sich mit dem Geselligkeitstriebe, unterstützen ihn und erheben ihn zum Streben nach ergänzender Gemeinschaft, weil in der Gesellschaft die Mittel größerer und leichterer Befriedigung der ihnen zu Grunde liegenden Bedürfnisse sich finden. Man kann diese geistigen Triebe unter den Einen Trieb nach Vervollkommnung zusammenfassen, weil einerseits durch Uebung die eignen Kräfte ausgebildet und gestärkt werden, andrerseits in der Einigung mit Andern das eigne Wesen ergänzt und vervollständigt, durch den Verkehr mit Andern die schlummernde Kraft geweckt, der Antrieb zur Thätigkeit verschärft wird. Aber nur in *diesem* Sinne kann von einem *natürlichen Triebe* des Menschen nach Vollkommenheit die Rede seyn. Denn soll der Trieb nicht bloß auf Ergänzung, Ausbildung, Stärkung der gegebenen Kräfte ohne Unterschied ihrer Beschaffenheit gehen, d. h. soll er nicht bloß eine *quantitative* Erhöhung des Maßes derselben, sondern eine *qualitative* Bestimmtheit des ganzen Wesens zum Zielpunkt haben, so würde unser Thun, zu welchem er antreibt, offenbar in's Unbestimmte zerfließen und völlig resultatlos bleiben, wenn uns Ziel und Zweck völlig unbekannt wäre, — d. h. nach qualitativer (ethischer) Vollkommenheit können wir nur streben, wenn und sofern wir den Begriff menschlicher Vollkommenheit *bereits haben*. Die bloße Befriedigung *jenes* Vervollkommnungstriebes aber kann so wenig als die Befriedigung des Geselligkeits- oder Wissenstriebes *für sich allein* und um *ihrer selbst willen* schon für gut und sittlich gelten. Sonst müßte auch Essen, Trinken, Schlafen rc. schon an sich selbst ein sittliches Thun seyn. —

Aehnlich verhält es sich mit dem Mitgefühl, aus dem man als aus einem ursprünglichen Elemente der menschlichen Natur alle Sittlichkeit und damit mittelbar unsre sittlichen Begriffe hat herleiten wollen. Wir fragen nicht nach dem letzten Grunde dieses Gefühls; — denn es kommt uns hier nicht darauf an, das Wesen des Menschen überhaupt, sondern nur den Ursprung unsrer ethischen *Begriffe*

zu ermitteln. Wir lassen es daher als eine Thatsache des Bewußtseyns gelten, daß wir im Allgemeinen und naturgemäß — wenn nicht andre Motive entgegenwirken — mit den Leiden Andrer mit leiden, mit der Freude Andrer uns mit freuen, d. h. daß uns die Freude Anderer ein angenehmes, ihre Leiden ein unangenehmes Gefühl hervorrufen. Indem wir jenes erstreben, dieses zu meiden suchen und so uns gleichsam in die Seele Andrer versetzend, ihr Trachten nach Glückseligkeit zu dem unsrigen machen, ihr Wohl wollend und handelnd zu fördern suchen, wird das Mitgefühl zum s. g. natürlichen Wohlwollen. Von ihm aus, meint man, gewinnen wir unsre ethischen Begriffe dadurch, daß wir ein Wollen und Handeln, welches aus Wohlwollen entsprungen, von Thaten und Entschlüssen andrer Art unterscheiden. Denn eben damit, daß wir diesen Unterschied setzten oder uns zum Bewußtseyn brächten, entstehe uns der Begriff von Sittlich und Unsittlich, Gut und Böse. Allein wenn das Wohlwollen nur aus dem Mitgefühl entspringt und mithin handelnd nur das eigne Wohlgefühl der Mitfreude erstrebt oder das Schmerzgefühl des Mitleidens zu verhüten sucht, so ist ein solches Thun offenbar wiederum ebensowenig ein sittlich gutes zu nennen als das Essen und Trinken, das auf das Wohlgefühl der Befriedigung von Hunger und Durst ausgeht. Außerdem wäre es nach dieser Theorie völlig willkührlich, die Freude, die Jemand beim Leiden eines ihm verhaßten Menschen empfände, für unsittlich zu erklären, da vom Standpunkte des Eudämonismus aus — mit welchem das Princip des natürlichen Wohlwollens offenbar in Eins zusammenfällt — der Haß gegen einen mir feindlich Gesinnten und damit die Schadenfreude am Leiden desselben eben so natürlich ist als das Wohlwollen gegen Andre. Wenn man aber das Princip des Wohlwollens von dem natürlichen Mitgefühl losreißt, und nur dasjenige Wohlwollen für ein sittliches erklärt, in welchem wir ohne alle Nebenrücksicht auf das eigne Wohlgefühl die Befriedigung des fremden Wollens uns zum Zweck machen und so unsre Gesinnung dem fremden Willen widmen, so läßt sich offenbar von einem solchen Wohlwollen nicht behaupten, daß es ein natürliches Element des menschlichen Wesens bilde. Dem widersprechen die schlagendsten allbekannten Thatsachen. Es wäre also erst nachzuweisen, wie der Mensch zu einem solchen Wohlwollen komme. Und dazu genügt

offenbar nicht sich darauf zu berufen, daß die Vorstellung desselben gefalle, die entgegengesetzte mißfalle. Denn es fragt sich dann nothwendig weiter, wie wir zu dieser Vorstellung kommen, die doch vorhanden seyn muß, um gefallen zu können, und die offenbar bereits ein ethischer Begriff, die Vorstellung eines sittlichen Wollens und Thuns ist. Außerdem leuchtet ein, daß keineswegs jede Einigung unsers Wollens mit jedem beliebigen fremden Willen sittlich heißen kann. Es kommt offenbar sehr auf den Inhalt des fremden Willens an, und wenn derselbe auf das Unsittliche, Böse, oder auch nur auf das eigne Unheil seines Trägers gerichtet ist, werde ich ihm meine Gesinnung nicht widmen können, ohne mir den Vorwurf des Unsittlichen zuzuziehen, d. h. wir müssen bereits wissen, was Gut und Böse ist, ehe wir diesem Wohlwollen als Princip unsers Thuns und Lassens folgen können. Selbst die allgemeine Menschenliebe kann als Motiv des Wollens und Handelns, d. h. als Einigung meines Willens mit dem Inhalt des Willens der Menschheit, nur dann sicher seyn, wahrhaft sittliche Thaten zu thun, wenn sie den Inhalt des allgemeinen Willens bereits kennt, und weiß, daß er ein sittlicher, auf das Gute gerichteter ist. Wollte man auch (mit Hegel) annehmen, daß der allgemeine Wille eben als allgemeiner die Norm des Sittlichen, sein Inhalt das Gute sey — was doch immer nur eine unbewiesene Annahme wäre —, so fragte es sich doch immer, worin der Inhalt des allgemeinen Willens bestehe, — d. h. ich müßte immer einen Begriff vom sittlich Guten bereits haben, ehe ich aus allgemeiner Menschenliebe sittlich handeln könnte. Jedenfalls müßte bereits feststehen, daß die allgemeine Menschenliebe geboten, eine sittliche Forderung sey, ehe sie selbst auf den Namen eines sittlichen Verhaltens und eines sittlichen Motivs Anspruch hätte.

Was sonach gegen das s. g. natürliche Wohlwollen zu sagen ist, dasselbe ist, wie von selbst einleuchtet, gegen jedes eudämonistische Princip der Ethik einzuwenden. Jede Identification des menschlichen Wohls mit dem Sittlichguten, welche jenes zum Subjectbegriffe und dieses zu seinem Prädicate macht, indem sie als gut bezeichnet, was das menschliche Wohl begründet, fördert, erhöht, hat nicht nur die schwierige und ohne den Begriff des Sittlichguten nicht zu lösende Frage zu beantworten, worin das wahre Wohl des Menschen

bestehe, sondern kann auch ohne Widerspruch gegen das eigne Princip den natürlichen Egoismus, der im Fall eines Conflicts das eigne Wohl dem fremden vorzieht, unmöglich für unsittlich erklären. Denn um zu beweisen, daß er dazu nicht berechtigt sey oder daß wenigstens der Einzelne sein Wohl dem Gesammtwohl Aller nicht vorziehen dürfe, müßte entweder schon anderweitig der ethische Begriff des Rechts und der Berechtigung feststehen, oder es müßte sich zeigen lassen, daß immer und überall durch das Gesammtwohl Aller in Wahrheit auch das Wohl des Einzelnen am meisten gefördert werde. Es müßte mithin sich darthun lassen, nicht nur worin das allgemeine Wohl überhaupt bestehe, sondern auch worin es in jedem einzelnen Falle bestehe. Wäre letzteres aber auch möglich, so würde doch immer der natürliche Egoismus in allen den Fällen, wo es sich nicht um das Wohl Aller, sondern nur um einen Conflict zwischen dem eignen Wohl und dem einzelner Anderer handelte, Recht behalten. Andrerseits wäre damit überhaupt die Sittlichkeit nicht mehr auf das Streben nach Glückseligkeit basirt, sondern auf die Erkenntniß, was das allgemeine Wohl sey und daß durch dasselbe immer auch das Wohl des Einzelnen am meisten gefördert werde. Wodurch aber sollen wir zu dieser Erkenntniß gelangen, da wir in der Erfahrung nirgend ein Allgemeines finden? Das allgemeine Wohl müßte also ein apriorischer Begriff seyn. Allein eben damit wäre anerkannt, daß der Begriff des Guten (Sittlichen) nicht aus der Erfahrung stamme. Denn auch durch Induction kann er nicht aus ihr abgeleitet werden, da ich immer schon wissen muß, worin das allgemeine Wohl bestehe, um das wahre Wohl des Einzelnen, das mit dem allgemeinen Eins ist, von dem falschen Wohl, das sich jenem entgegenstellt, unterscheiden zu können.

Es hilft nichts, daß man (mit Herbart) unsre sittlichen Begriffe („Musterbegriffe") statt aus dem natürlichen Wohlwollen, vielmehr aus einem unmittelbaren Wohlgefallen und resp. Mißfallen, welches der Anblick des mannichfaltigen menschlichen Wollens und Thuns, wie die bloße Vorstellung möglicher Handlungen und Willensverhältnisse in uns hervorrufe, herzuleiten und damit die Ethik auf die Aesthetik zu basiren sucht. Man fällt mit diesem von Shaftesbury entlehnten Gedanken entweder in den Eudämonismus zurück oder setzt in Wahrheit voraus, was man zu deduciren unternimmt.

Wir wollen zwar nicht dawider streiten, daß Herbart es abweist, jenes Wohlgefallen auf einen tieferen Grund zurückzuführen (obwohl es uns zweifelhaft erscheint, ob dasselbe für ein Letztes und Ursprüngliches in der menschlichen Natur gelten könne). Denn auch wir meinen, daß es durchaus unzulässig ist, mit Schelling, Hegel, Krause u. A. die Ethik auf die Metaphysik zu gründen. Das heißt in der That nur, das Gewissere aus dem Ungewisseren, das Klarere aus dem Unklareren herleiten und ein unentbehrliches, an sich selbst schon der Festigkeit ermangelndes Gebäude auf einem völlig unsichern Boden errichten; ja, da sich nur von sittlichen Prämissen aus zu einem ethisch-metaphysischen Grundwesen gelangen läßt, so heißt es in Wahrheit, die Säule auf das Dach setzen, um das Dach auf die Säule zu stützen. Ohnehin ließe sich aus der Metaphysik immer nur der Grund der ethischen Beschaffenheit des Menschen, nicht aber der Ursprung unsrer ethischen Begriffe darthun. Deshalb glauben wir uns einer speciellen Kritik dieser vergeblichen Bemühungen enthalten zu dürfen. Nicht besser steht es um die Versuche, die Sittlichkeit auf die Religion zu gründen und die ethischen Motive, Principien und Begriffe aus dem religiösen Gefühle, aus dem Glauben, an Gott oder aus einer vorausgesetzten göttlichen Offenbarung her zuleiten. Wir sind zwar weit entfernt, den unmittelbaren Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit zu leugnen: wir werden im Gegentheil später darzuthun suchen, daß das Gefühl des Sollens (das Gewissen), dieser Grundstein aller Sittlichkeit, mit dem religiösen Gefühle im letzten Grunde in Eins zusammenfällt. Aber wissenschaftlich läßt sich das Daseyn Gottes, die Wahrheit religiöser Dogmen und einer göttlichen Offenbarung, die Verbindlichkeit theokratischer Gebote, nicht ohne Weiteres voraussetzen. Vielmehr ist es wiederum nur mit Hülfe ethischer Sätze und Begriffe möglich, die Berechtigung des religiösen Glaubens soweit zu erweisen, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht mehr bloß als eine subjective Meinung erscheint. Gesetzt daher auch, daß *an sich* die Religion der letzte Grund und Quell der Sittlichkeit wäre, — wissenschaftlich ist immer nur von der Folge zu dem Grunde, von der Gewißheit und Evidenz unsrer sittlichen Begriffe zur Wahrheit der religiösen Ideen zu gelangen. — Lassen wir demgemäß immerhin jenes Wohlgefallen an der Vorstellung sittlicher Willensacte

und Willensverhältnisse als ein ursprüngliches Element der menschlichen Natur gelten, so leuchtet doch von selbst ein: Entweder ist dasselbe ein unmittelbares Gefühl, das durch die Vorstellung der Handlung hervorgerufen wird; und dann fällt es offenbar in Eins zusammen mit dem Gefühl des Angenehmen und resp. Unangenehmen, und kann höchstens als eine besondre Form desselben angesehen werden. Denn Wohlgefallen als Gefühl kann nur ein Wohlgefühl seyn: das liegt schon im Ausdrucke und wird durch die Thatsachen des Bewußtseyns überall bestätigt. Ein Handeln also, das nur zum Motive und Zwecke hätte, dieß angenehme Gefühl hervorzurufen, wäre im Grunde von keinem andern, das auf die Befriedigung der eignen Bedürfnisse, Neigungen, Gelüste &c. ausgeht, unterschieden. Oder das Wohlgefallen und Mißfallen gründet sich auf ein Urtheil, das die Vorstellung begleitet, an ihr sich bildet und das Löbliche, oder Schändliche des vorgestellten Verhältnisses ausspricht. Allein dann ist es offenbar kein Erstes und Ursprüngliches, sondern hat nothwendig einen Maßstab der Beurtheilung zu seiner Voraussetzung, d. h. wir müssen die Begriffe des Löblichen und Schändlichen und damit die ethischen oder „Musterbegriffe" bereits haben, ehe wir ein solches Urtheil fällen können. Denn ich kann nun einmal kein Willensverhältniß, keine Handlung als löblich oder schändlich auffassen, ohne einen wenn auch noch so unklaren Begriff von Löblich und Schändlich bereits zu haben. Kann also dieser Begriff nicht von dem begleitenden Gefühle des Wohlgefallens und Mißfallens aus sich bilden, sondern ruft er seinerseits durch das auf ihn gegründete Urtheil das Wohlgefallen erst hervor, so muß er ursprünglich vorhanden oder anderswoher entsprungen seyn. Wenn Herbart dennoch das Unmögliche zu leisten versucht und ihn aus jenem Gefühle herleiten will, so beweist dieß nur, daß er das Urtheil über das Löbliche und Schändliche eines Willensverhältnisses mit dem Gefühle des Wohlgefallens und Mißfallens verwechselt oder Beides zusammenmischt und eines im andern voraussetzt. Allein ein Gefühl ist noch kein Urtheil, sondern kann nur zum Material eines Urtheils werden; und so gewiß das Fühlen und das Unterscheiden meiner Gefühle nicht dasselbe ist, so gewiß kann das Gefühl und das Urtheil nicht aus derselben Quelle hergeleitet werden.

Wenn daher Herbart die Ethik auf die Aesthetik, die ethischen

Urtheile auf den „sittlichen Geschmack“ gründen zu können meinte, so mußte er vor allen Dingen Wesen und Begriff dieses Geschmacks sorgfältigst erörtern. Der Ausdruck stellt ihn in Analogie mit dem Sinn der Zunge: es scheint damit angedeutet zu seyn, daß, wie die Zunge das Wohl- und Uebelschmeckende empfinde, so die Seele durch einen ähnlichen innern Sinn das Sittliche und Unsittliche empfinde, indem jenes ein Gefühl des Wohlgefallens, dieses des Mißfallens in ihr hervorrufe. Wie die Empfindung nur durch eine Affection des Sinnes entsteht, so muß auch für jenes Gefühl eine Affection der Seele durch die Vorstellung eines bestimmten Wollens oder Willensverhältnisses vorausgesetzt werden. Dann aber leuchtet zur Evidenz ein, daß wir, so gewiß nur die Erfahrung uns belehrt, was wohl- und was übelschmeckend ist, so gewiß auch nur aus Erfahrung wissen könnten, welches (vorgestellte oder wirkliche) Wollen und Handeln uns Wohlgefallen, welches andre uns Mißfallen erregen werde. Nur durch fortgesetzte Vergleichung einer Mehrheit von einzelnen Fällen mit einer Mehrheit andrer würde sich ermitteln lassen, ob und wie weit sie durch ein gleiches Wohlgefallen als durch ein ihnen gemeinsames Merkmal unter einander verknüpft seyen; und nur auf diese Weise würden sich Artbegriffe von Willensacten oder Willensverhältnissen gewinnen lassen, welche als „Musterbegriffe“ des Wollens und Thuns aufgestellt werden könnten. Allein keine Erfahrung ergiebt volle Allgemeinheit; wir können nie von allen Fällen Kunde haben und niemals erfahren, ob sie nicht bloß uns, sondern allen Menschen Wohlgefallen erwecken. Allgemeingültige ethische Begriffe und Urtheile lassen sich mithin auf diesem Wege nie gewinnen. Das Schlimmste aber ist, daß die Erfahrung gerade unwiderstehlich die Alternative uns aufdrängt: entweder besitzen wir überhaupt einen solchen sittlichen Geschmack von Natur gar nicht, oder er ist in den einzelnen Menschen und Völkern ein so verschiedenartiger, wechselnder, irrender, daß sich aus ihm die entgegengesetztesten Begriffe und Urtheile mit gleichem Rechte ableiten lassen. Ohne Zweifel erregt die Vorstellung, am Feinde Rache zu nehmen oder den gefallenen Feind bei festlichem Male zu verzehren, den Negervölkern Centralafrikas ein hohes Wohlgefallen. Die meisten rohen Völker lieben Streit und Kampf rein um seiner selbst willen und verachten die friedliche Ruhe ꝛc. Was berechtigt uns, das Wohlgefallen an solchen Vor-

stellungen für unsittlich, unser eignes Mißfallen daran für sittlich zu erklären? Und finden wir nicht selbst häufig genug an Vorstellungen, welche uns die Macht unsers Willens über den Willen Andrer, den Sieg unsrer Ansichten, Strebungen und Zwecke zeigen, bloß weil sie unsere sind, ein ebenso unmittelbares (natürliches) Wohlgefallen als an der Uebereinstimmung unsers Wollens mit einem fremden Willen? Warum gilt uns dennoch das Eine für unsittlich, das andere für sittlich? Die Theorie des ethischen Geschmacks hat auf diese Fragen keine Antwort. Dazu kommt, daß das bloße Wohlgefallen noch gar kein sittliches Motiv ist und uns keinen Impuls gewährt, selbst wohlgefällige Handlungen zu thun und wohlgefällige Willensverhältnisse zu erstreben: sonst müßte auch der Anblick von Werken der schönen Kunst uns antreiben, sämmtlich Künstler zu werden. Noch weniger endlich dürfte es möglich seyn, von diesem Standpunkte aus den Begriff der Pflicht zu gewinnen, und das Pflichtgefühl, das sich als psychologische Erscheinung unmöglich leugnen läßt, zu erklären.

Wir haben bei dieser Theorie länger verweilt, nicht bloß weil bereits Sokrates, der Vater der philosophischen Ethik, denselben Weg eingeschlagen hat, sondern weil es in der That eine ebenso unzweifelhafte als bedeutsame Thatsache ist, daß wir — wo wir uninteressirt sind, — stets und überall an dem, was wir für sittlich gut halten, ein ähnliches unmittelbares Wohlgefallen empfinden wie an dem ästhetisch Schönen, ja daß selbst der Verbrecher von Profession sich dieses Gefühls nicht ganz erwehren kann. Und ist es auch nicht möglich, von ihm aus die für die Ethik ebenso bedeutsame psychologische Thatsache des Pflichtgefühls zu erklären, so stehen doch beide offenbar in naher Beziehung zu einander, und fordern daher eine zusammenhängende Betrachtung. Es sind bekanntlich zwei große Autoritäten, Kant und Fichte, welche abgesehen von älteren Versuchen, von dem unmittelbaren Bewußtseyn der Pflicht und damit des Sittengesetzes ausgegangen sind, um die Ethik und unsre ethischen Begriffe zu begründen. Das Pflichtgefühl fällt in Eins zusammen mit dem Gewissen. Wir fragen auch hier wiederum nicht nach dem Grunde und Ursprunge desselben. Wir constatiren nur, daß es, wo sein Daseyn überhaupt anerkannt worden, allgemein für ein Gefühl oder unmittelbares Bewußtseyn erklärt worden ist, und zwar für ein Gefühl des Sollens, in welchem sich uns unmittelbar kundgebe,

was wir zu thun und zu lassen haben, und welches zugleich einen Antrieb für unser Wollen, eine Anforderung an unsre Freiheit enthalte. Daß ein solches Gefühl bei den meisten Menschen sich findet, ist allgemein anerkannt und eine nähere Betrachtung der vorgekommenen Beispiele von gänzlichem Mangel desselben macht es wahrscheinlich, daß es in solchen Fällen nur durch Gewohnheit, gewaltsame Unterdrückung oder durch besonders ungünstige Umstände bis zur Unbemerkbarkeit abgeschwächt worden ist. Bei'm Kinde freilich scheint es nur hervorzutreten auf vorangegangene Gebote und Verbote, und diese Thatsache scheint darauf hinzudeuten, daß eine Vorstellung von Dem, was zu unterlassen sey, schon vorhanden seyn muß, wenn das Gewissen zu Worte kommen soll. Allein andrerseits dürfte das Gefühl des Kindes, daß es dem Gebote der Eltern zu gehorchen habe, wie sein Gefühl der Reue nach geschehener Uebertretung kaum erklärbar seyn, ohne einen ursprünglichen Antrieb zum Gehorsam gegen die Eltern vorauszusetzen. Nur soviel scheint daher aus jener Thatsache sich zu ergeben, daß es richtiger seyn dürfte, das Gewissen als ein ursprüngliches Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen gewisse Gebote zu bezeichnen. Ob man dagegen das Gewissen als ein erstes, selbständiges Element des menschlichen Wesens oder als Ausfluß der s. g. practischen Vernunft fasse, erscheint sehr unerheblich. Denn die practische Vernunft könnte immerhin kategorische Imperative, Ideen und Musterbilder, Gesetze und Maximen aufstellen; es würde ihr wenig helfen, wenn sie nicht entweder in sich selbst zugleich Motive des Willens enthielte oder ihr von anderswoher Impulse entgegenkämen, die ihren Geboten Gehorsam verschafften. Wird angenommen, daß sie dieselben selbst enthalte, so fällt sie im Wesentlichen mit dem Gewissen in Eins zusammen; flößen sie ihr dagegen von anderswoher zu, so könnten sie nur aus dem Gewissen stammen, d. h. das Gewissen würde erst bewirken, daß die practische Vernunft practisch wäre.

Von weit größerer Bedeutung ist die Frage, ob das Gewissen auf die Seite der s. g. theoretischen oder der practischen Vermögen zu stellen sey. Wer da behauptet, daß in ihm die Quelle unsrer ethischen Begriffe liege, wird das erstere thun müssen oder doch zu zeigen haben, wie vom Gefühl des Sollens aus der Begriff des Guten und Bösen sich bilden könne. Ist es richtig, daß das Gewissen

ursprünglich (im Kinde) nur sich regt, wenn ein Gebot oder Verbot vorausgegangen, so dürfte diese Aufgabe schwer zu lösen seyn. Denn damit wäre erwiesen, daß das Gewissen an und für sich vom Guten und Bösen nichts weiß, daß es vielmehr, um mahnend oder abmahnend sich zu äußern, einer Vorstellung von Gut und Böse bedürfe. Außerdem leuchtet ein, daß ich, wenn ich auch fühle oder weiß *daß* ich soll, damit noch keineswegs weiß, *was* ich soll. Jedenfalls steht es thatsächlich fest, daß das Gewissen immer nur im *einzelnen* Falle sich äußert, nur zum Thun oder Unterlassen bestimmter *einzelner* Handlungen antreibt. Wollte man daher auch annehmen, daß es durch seine Mahnungen dem Verstande zuerst dasjenige bezeichne, was er für gut und böse zu halten habe, und insofern die Quelle unsrer sittlichen Begriffe sey, so würden damit doch immer nur gewisse *einzelne* Handlungen, Strebungen, Willensverhältnisse als gut markirt werden. Durch Unterscheidung und Vergleichung derselben unter einander würde der Verstand zwar einen Gattungsbegriff des Guten und Bösen sich bilden können. Aber weil nun einmal die bloße Erfahrung niemals zum vollständig Allgemeinen führt, so würden auf diesem Wege wahrhaft allgemein gültige ethische Begriffe, Principien und Gesetze ebensowenig zu erlangen seyn als vom Standpuncte des sittlichen Wohlgefallens aus. Indeß könnte es zu genügen scheinen, wenn wir nur immer wüßten, was wir im einzelnen Falle zu thun und zu lassen haben. Allein auch hier wiederum drängt uns gerade die Erfahrung die leidige Alternative auf, entweder anzunehmen, daß wir ein Gefühl des Sollens von der bezeichneten Art gar nicht besitzen, oder daß dasselbe ganz so verschiedenartig, veränderlich, wechselnd und irrend sey wie das Gefühl des sittlichen Wohlgefallens und Mißfallens. Denn jene Instanzen, die oben gegen letzteres angeführt worden, gelten offenbar in gleicher Stärke und Evidenz auch gegen die Theorie vom Gewissen; und es kann der Wissenschaft der Ethik nur schaden, ja sie selbst nur im Mißcredit bringen, wenn man sich das Gewicht derselben verbirgt oder sie mit unhaltbaren Einreden zu beseitigen sucht. Es steht nun einmal thatsächlich fest: wenn wir auch im Gewissen als dem unmittelbaren Gefühle des Sollens eine Art von sittlichem Instinct d. h. einen Antrieb und zugleich Sinn für das Gute besitzen, so können wir uns doch keineswegs darauf verlassen,

daß unser Gewissen immer das Rechte treffe oder daß es in sich selbst lauter, rein, unverfälscht und unbeeinflußt von andern Gefühlen und Strebungen sey. Dann aber folgt mit unabweislicher Consequenz, daß jedenfalls vom Gewissen allein aus feste allgemeingültige sittliche Begriffe sich nicht gewinnen lassen. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß das Gewissen seinerseits irgend welche Gebote oder Normen und damit Vorstellungen von ethischem Gehalte zur Voraussetzung habe, um sich überhaupt äußern zu können. —

Setzt man — mit J. H. Fichte d. J. im Anschluß an die verwandte Auffassung J. U. Wirth's — an die Stelle des Gewissens einen ursprünglichen oder „Grund-Willen" in der Seele voraus, welcher als allgemeine Menschenliebe oder als Streben nach „ergänzender Gemeinschaft" nicht nur die Quelle unsrer ethischen Begriffe und Principien sondern auch der sittlichen Institutionen und ethischen Gemeinschaften (Familie, Staat, Kirche ꝛc.) sey, so ist damit allerdings so viel gewonnen, daß das völlig unbestimmte Sollen des Gewissens zu einem bestimmten Inhalt kommt, indem es nun auf die ergänzende Gemeinschaft, auf die Entwickelung der eignen wahren Natur gerichtet ist. Auch gewährt diese Annahme die besten Handhaben, um den Ursprung der sittlichen Gemeinschaften zu erklären. Wir sind unsrerseits zwar weit entfernt zu leugnen, daß ein Zug der Liebe zu den Menschen (und resp. zu Gott) unter die Grundzüge unsers Wesens gehöre. Allein es fragt sich, ob das Streben nach ergänzender Gemeinschaft, nach Entwicklung des eignen Wesens nicht im Grunde mit jenem Triebe nach eigner Vervollkommnung in Eins zusammenfalle, und ob es daher an und für sich schon als sittlich gelten könne. Es scheint ferner eine schwer zu überwindende Schwierigkeit zu seyn, von diesem Grundwillen aus ohne Hinzuziehung eines zweiten Princips den Begriff der Pflicht zu gewinnen und das Pflichtgefühl zu erklären. Denn wenn das Gute das eigne Wesen des Willens ist oder wenn der Grundwille von selbst schon das Gute will und zu seinem Inhalte macht, so kann ihm dasselbe nicht zugleich als ein Sollen gegenübertreten. Der Einwand, den Kant gegen seine eigne Lehre von der Autonomie der Vernunft erhob und nur durch Annahme eines Selbstwiderspruchs im menschlichen Willen und Wesen löste, scheint auch hier volle Geltung beanspruchen zu dürfen. Ist aber der Wille in sich gespalten (und neben der Liebe gehört doch, wie es

scheint, ebenso ursprünglich ein Zug des Egoismus zum menschlichen Wesen), oder ist es doch möglich, daß unsre Strebungen, Willensacte und Handlungen in Widerstreit mit dem fundamentalen Wesen unsers Willens treten, so fragt es sich, woher kennen wir das wahre Wesen dieses Willens, unsre eigne wahre Natur, und mit welchem Rechte erklären wir das Streben nach ergänzender Gemeinschaft für den Grundwillen der menschlichen Seele, für dasjenige, dem im Fall des Conflicts zu folgen sey, und damit für sittlich geboten? Wird damit nicht stillschweigend vorausgesetzt, daß wir eine Vorstellung von Gut und Böse oder eine Norm von ethischem Gehalte bereits besitzen und — bewußt oder unbewußt — als Kriterium der Beurtheilung unsrer verschiedenen Strebungen anwenden? Der Grundwille selbst kann die sittlichen Begriffe oder die „practischen Ideen" nicht in sich „enthalten," noch können seine „Hauptäußerungen" unmittelbar als Ideen erscheinen und gefaßt werden. Denn der Wille als solcher kann keine Vorstellungen in sich tragen noch aus sich produciren. Alle Vorstellungen gehören vielmehr dem Bewußtseyn an und werden, wie gezeigt, durch die unterscheidende (auffassende) Thätigkeit hervorgerufen. Nur vom selbstbewußten Ich, das seinen Strebungen und Neigungen, seiner Willens- und Thatkraft, wie seiner Vorstellungen und Ideen sich bewußt ist, können daher Aeußerungen des Willens ausgehen, die, weil sie gewissen Vorstellungen oder Ideen entsprechend gebildet sind, als Ausdruck derselben betrachtet werden können, d. h. nur das Ich, sofern es zugleich Bewußtseyn und Willen, unterscheidend und entscheidend thätig ist, kann Ideen in sich enthalten und ihnen gemäß wollen und handeln. Woher kommen aber dem Ich die practischen Ideen? Wollte man annehmen, die Vorstellung des Guten wie unsre ethischen Begriffe überhaupt entstünden uns erst durch die Betrachtung der Folgen, welche aus den dem Grundwillen entsprechenden Handlungen im Unterschied von den ihm widerstreitenden Willensacten hervorgehen, und erst hinterdrein werde das Gute für das Wesen des Willens, der Grundwille für die Quelle der Sittlichkeit nur darum erachtet, weil das Gute seine Folge sey, so würden die ersten Acte unsers Willens weder gut noch böse seyn: aus der Erfahrung würden wir erst lernen, was als gut und als böse anzusehen sey. Auch bliebe noch immer die alte Schwierigkeit zu lösen, wie es möglich sey, daß das Gute, obwohl das eigne

Grundwesen unsers Willen doch von den Völkern und Individuen so verschiedenartig gefaßt und in so verschiedenen Begriffen ausgeprägt werden könne. Jedenfalls würde immer erst festzustellen seyn, woran wir die eine Folge als gut, die andre als böse erkennen. Dazu kommt, daß — thatsächlich wenigstens — nicht jedes Streben nach ergänzender Gemeinschaft das Gute zur Folge hat und sittlich berechtigt erscheint. Denn auch die Verbrecher associiren sich und handeln oft in strengerer Uebereinstimmung als die ehrlichen Leute; und eine ergänzende Gemeinschaft des Einzelnen mit allen Menschen ist thatsächlich unmöglich. Es würde mithin doch erst festzustellen seyn, was das Gute sey, durch dessen Verwirklichung das Streben nach ergänzender Gemeinschaft zu einem sittlichen werde. Kann letzteres nicht an sich selbst schon dafür gelten, so kann es auch nicht als Kriterium angewendet werden, um den Begriff des Guten zu finden. Dann aber fragt es sich wiederum, wie gelangen wir zu diesem Begriffe? — Durch die Erfahrung allein kann er, wie gezeigt, nicht gewonnen werden; also scheint nichts Andres übrig zu bleiben, als ihn für einen s. g. apriorischen oder für eine angeborene Idee zu erklären (wie auch J. H. Fichte ausdrücklich thut in dem er „die Gegenwart oder Immanenz der Idee im menschlichen Geiste" für die Bedingung der Sittlichkeit, ja der geistigen Persönlichkeit des Menschen erklärt).

In der That hat sich die Lehre von den angeborenen Ideen, wenn auch unter den mannichfaltigsten Modificationen, in der Ethik am längsten erhalten und zählt noch fortwährend bedeutende Anhänger. Kant steht unter ihnen oben an. Denn der kategorische Imperativ der Pflicht oder das Sittengesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind und in dem die Vernunft als practisch d. h. als „ursprünglich" gesetzgebend sich bekundet, ist das „nicht weiter abzuleitende Factum," von dem er seine Untersuchung beginnt, — also ein dem Willen oder der practischen Vernunft ursprünglich angehöriges, inhärirendes Moment. Das Sittengesetz muß aber einen Inhalt haben; sonst wäre es kein Gesetz. Das, was es zu wollen vorschreibt, das Object der practischen Vernunft, ist nach Kant gut, das Gegentheil böse. Folglich müssen wir auch des Guten uns „unmittelbar bewußt" seyn eben damit, daß wir uns des Sittengesetzes bewußt sind. Damit ist es ganz eigentlich für eine angeborene Idee

im ursprünglichen Sinne des Worts erklärt. Denn es ist danach nicht ein bloßer Keim, der sich erst zu entwickeln hätte, nicht ein Gefühl oder eine Strebung, deren wir uns (durch Unterscheiden und Vergleichen) erst allgemach bewußt würden, sondern ein fertiger Begriff, der in unserm Bewußtseyn wie in einem Kasten niedergelegt ist. Kant behauptet zwar, daß die practische Vernunft das Sittengesetz erst autokratisch aufstelle; und danach scheint es, als ob der Inhalt desselben nicht ein unmittelbar gegebener, im Bewußtseyn bereit liegender seyn solle. Allein abgesehen von dem Widerspruch, daß wir uns doch des Sittengesetzes „unmittelbar“ bewußt seyn sollen, erscheint Kant's Lehre von der Autonomie der Vernunft bei näherer Betrachtung ganz unhaltbar. Denn die practische Vernunft fällt ihm — nach seiner ausdrücklichen Erklärung — in Eins zusammen mit dem Willen als dem Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Dann aber hat der schon berührte Einwurf, den er sich selber macht, volle Berechtigung. Danach nämlich kann das Sittengesetz, da es nichts andres als das Selbstbewußtseyn des vernünftigen Willens ist, auch nur als ein Wollen, nicht aber als ein Sollen, ein Imperativ oder eine Pflicht im Bewußtseyn sich kundgeben. Kant sucht den Einwurf zu beseitigen durch die Annahme, daß der Mensch, ein Doppelwesen, eben so sehr der erscheinenden oder Sinnenwelt wie der intelligibeln oder Verstandeswelt angehöre: als Phänomenon (Erscheinung) wiederstrebe er dem Sittengesetz, aber sey und fühle sich ihm doch verpflichtet; als Noumenon (Ding-an-sich) dagegen wolle er das Sittengesetz indem er es frei sich selber gebe. Allein aus dieser Doppelnatur folgt offenbar noch keineswegs, daß die eine den selbstgemachten Gesetzen der andern unterworfen seyn oder zum Gehorsam gegen sie sich verpflichtet fühlen müsse. Vielmehr wenn das höhere Recht der intelligibeln Natur nicht anderweitig dargethan werden kann, so stehen beide sich gleichberechtigt gegenüber. Und wenn ich demgemäß als Vernunftwesen das Sittengesetz, das ich mir selber gebe, auch unmittelbar will, als Sinneswesen dagegen es nicht will, so folgt offenbar nur, daß entweder gar kein Willensact zu Stande kommen kann, wenn beide Seiten sich das Gleichgewicht halten, oder daß, wenn die eine überwiegt, das Ich ganz unmittelbar und ohne Weiteres ihr gemäß handeln wird und nur ihr gemäß handeln

kann. Aus einem Wollen, dem unmittelbar ein Nichtwollen gegenübersteht, folgt niemals ein Sollen, sondern entweder gegenseitige Negation, Nichts, oder ein Streit, in welchem der Stärkere siegt. Kant's Lehre von der Autonomie der practischen Vernunft hebt daher in Wahrheit entweder die Freiheit und das Wollen überhaupt, oder ihre eigne Grundlage, das Pflichtbewußtseyn und das Sittengesetz, selbst auf. Demnach aber bleibt nichts Andres übrig, als sich bei der Annahme zu beruhigen, daß das Sittengesetz — woher es auch immer stammen möge — unmittelbar im Bewußtseyn gegeben und sein Inhalt, der zu realisirende Begriff des Guten, eine angeborene Idee sey; — d. h. Kant's Sittenlehre fällt im Grunde mit der Theorie vom Gewissen zusammen, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem unmittelbaren Bewußtseyn des Sollens an der angeborenen Idee des Guten einen bestimmten Inhalt giebt. Es fragt sich mithin nur noch, ob das letztere sich rechtfertigen läßt, d. h. ob es im Gebiete der Ethik zulässig ist, angeborene Ideen anzunehmen?

Nach unsrer oben dargelegten Ansicht vom Ursprung und Wesen des Bewußtseyns versteht es sich von selbst, daß wir die Frage verneinen müssen. Wir glauben erwiesen zu haben, daß alle Sinnesempfindungen und Gefühle, alle Bestimmtheiten, Strebungen, Thätigkeitsweisen unsrer eignen Seele uns nur zum Bewußtseyn kommen dadurch, daß die Seele sie von einander und von sich selber unterscheidet, daß also das Bewußtseyn selbst erst *entsteht* und von dürftigen Anfängen aus zu immer größerer Klarheit, Fülle und Ordnung seines Inhalts sich entwickelt. Danach kann von einem *unmittelbar* vorhandenen Inhalt des *Bewußtseyns*, von Begriffen oder Ideen, die nicht erst *gebildet* würden, sondern fix und fertig im Bewußtseyn *bereit* lägen, nicht die Rede seyn. Jedenfalls könnte wie schon bemerkt, eine solche angeborene Idee immer nur als Moment meines *eignen* Wesens sich mir darstellen; und wie meine Gefühle und Strebungen, Kräfte und Thätigkeiten nur die meinigen sind und nur als meine von mir gefaßt werden können, so könnte ich auch die angeborenen Ideen nur als *meine* rein subjectiven Vorstellungen fassen und auf mich allein beziehen. Eine *angeborene* Idee, die nicht durch die Mitwirkung eines Reellen, Objectiven in uns hervorgerufen und doch unmittelbar von allgemeinem *objectivem* Inhalt erscheinen soll, ist daher eine contradictio in adjecto.

Nur wenn sich bei Betrachtung des Gegebenen finden sollte, daß, gleichsam zufällig, ein objectives Seyn und Geschehen ihr entspreche, und nur nachdem sich ergeben hätte, daß diese Objectivität nicht bloß Einzelnes, sondern alle Erscheinungen einer gewissen Art unter sich befasse, könnte uns ihre Allgemeingültigkeit zum Bewußtseyn kommen. Beides aber könnte sich uns nur aus der Erfahrung ergeben; und mithin würde die angeborene Idee, statt über die Erfahrung hinauszuführen, doch hinsichtlich der objectiven Allgemeingültigkeit ihres Inhalts wiederum nur von der Erfahrung abhängig seyn. Den sittlichen, practischen Ideen soll freilich eine innere Nothwendigkeit inhäriren, indem sie angeblich zugleich Gesetzeskraft haben. Dadurch sollen sie sich von den theoretischen Ideen unterscheiden und darum, meint man, kann ihnen, obwohl sie angeborene und somit an sich nur subjectiver Natur seyen, eine objective Allgemeingültigkeit zukommen. Allein zunächst leuchtet ein: wenn die angeborene Idee des Guten nicht nur theoretisch das Wesen desselben, sondern zugleich practisch ein Gesetz meines Wollens und Handelns ausdrücken soll, so kann sie nicht bloß meinem Bewußtseyn, sondern müßte zugleich auch meinem Willen angeboren seyn. Denn wäre sie nur im Bewußtseyn gegeben, so könnte sie auch nur ein Gesetz für das Bewußtseyn und dessen Thätigkeit, d. h. für die Bildung und Verknüpfung der Vorstellungen seyn. Das Bewußtseyn als solches verkehrt nur mit Vorstellungen; und die bloße Vorstellung eines Gesetzes, selbst wenn es sich als ein Willensgesetz ankündigte, würde an und für sich noch ebensowenig Gesetzeskraft für den Willen haben, als etwa die Vorstellung des physikalischen Gesetzes der Gravitation. Denn die Vorstellung ist nur die Form, unter der ein Object, ein Seyendes, eine Empfindung, Strebung 2c. uns zum Bewußtseyn kommt. Die Vorstellung als solche kann daher nichts vom Willen „fordern"; nur ihr Inhalt (Object) kann eine Forderung, ein Gesetz des Willens seyn. Aber dann fragt es sich nicht nur, woher dieser Inhalt ihr gekommen, sondern ihr Inhalt hat auch nur Realität, wenn es eine Kraft oder Thätigkeit giebt, die gemäß dem vorgestellten Gesetze sich vollzieht. Wäre nun aber das Sittengesetz dem Willen selbst unmittelbar eingepflanzt — und nur als Gesetz, nicht als Vorstellung könnte es ihm angehören —, so könnte auch der Wille nur ihm gemäß wollen und handeln, so gewiß die

Schwerkraft nur dem Gesetze der Gravitation gemäß wirken kann. Damit wäre alle Freiheit des Willens vernichtet. Die obige Behauptung einer den ethischen Ideen inhärirenden Nothwendigkeit beruht daher auf der Vermischung zweier Gebiete, die unmittelbar nichts mit einander gemein haben. Die Vorstellungen als solche wirken nicht unmittelbar auf den Willen, sondern können nur ein Gefühl erzeugen, das seinerseits eine Strebung hervorrufen oder zum Impulse für einen Willensact werden kann. Nicht den sittlichen Ideen an sich selbst kommt daher eine innere Nothwendigkeit zu, sondern nur so viel läßt sich von diesem Standpunkt aus behaupten, daß die angeborene Idee ein Gefühl erwecke, welches als Gefühl des Sollens den Willen dahin führe, sich ihr gemäß zu entschließen, d. h. die Lehre von den angeborenen Ideen muß die Theorie vom Gewissen zu Hülfe rufen und annehmen, der Mensch sey nun einmal von Natur so beschaffen, daß die angeborene Vorstellung des Guten nicht nur ein Gefühl des Wohlgefallens sondern auch des Sollens hervorrufe, in ähnlicher Art wie etwa die Vorstellung eines Lieblingsessens im Hungrigen ein Gefühl des Angenehmen und die entsprechende Strebung herbeiführe. Aber selbst mit dieser Hülfe vermag sie nicht zum Ziele zu gelangen. Denn die angeborene Idee des Guten, weil als solche nur *meine* Idee, kann, auch mit Hülfe des Gewissens, doch immer nur für *mich* als Norm *meines* Wollens und Thuns sich darstellen und Geltung haben. Nur wenn *allen* Menschen *dieselbe* Idee des Guten angeboren wäre, könnte ihr eine *allgemein* menschliche Gültigkeit beigelegt werden. Aber zu dieser Annahme findet sich nicht nur keine Berechtigung im Begriff einer angeborenen Idee, sondern die Erfahrung widerspricht ihr auf's Entschiedenste. Denn thatsächlich bestehen die verschiedensten Ansichten über das was begrifflich als gut und böse zu erachten sey. Diese Differenz wäre aber schlechthin unbegreiflich, ja undenkbar, wenn dieselbe Idee desselben gleichen Inhalts allen Menschen im *Bewußtseyn* unmittelbar vorläge. Wollte man aber, um dieser Schwierigkeit zu entrinnen, annehmen, die Idee des Guten sey nicht als Vorstellung dem Bewußtseyn, sondern zunächst nur als bloßes Gefühl oder als Bestimmtheit des Willens dem menschlichen Geiste angeboren, so würde man aus der Scylla nur in die Charybdis gerathen. Denn zunächst ist eine Idee, welcher der Character

der Vorstellung genommen wird, keine Idee mehr und von angeborenen Ideen könnte also nicht mehr die Rede seyn. Ein ursprünglicher unbewußter Inhalt der Seele könnte aber nur eine ursprüngliche Bestimmtheit einer ihrer Grundkräfte, des Empfindungs- und Gefühlsvermögens, des Begehrungs- (Strebungs-), oder des Unterscheidungsvermögens seyn. Was es heißen könne, das Gute sey ein angeborenes Gefühl, verstehen wir nicht, wenn nicht gemeint ist, daß die Seele ursprünglich einen Sinn für das Gute besitze in ähnlicher Weise wie das Auge einen Sinn für die Lichterscheinungen. Allein diesem moralischen Sinn muß doch ein Object entgegentreten, das er empfinden, percipiren könne; und mithin würde der Begriff des Guten doch schließlich nur von der Erfahrung aus gewonnen werden. Als Bestimmtheit des Willens aber könnte das Gute nur eine angeborene Strebung, in ähnlicher Art wie die leiblichen und geistigen Triebe seyn, welche auf das Gute gerichtet wäre. Dann aber würden wir immer erst eine Vorstellung vom Guten gewinnen, nachdem diese Strebung sich realisirt oder ihr Object gefunden hätte; d. h. der Begriff des Guten könnte wiederum nur aus der Erfahrung stammen. Und da erfahrungsmäßig dieser Begriff bei den verschiedenen Menschen ein sehr verschiedener ist, so würde folgen, daß auch jenes Streben wie das Gefühl für das Gute kein allgemeines, gleichartiges seyn könne, — d. h. die Annahme unbewußter angeborener Ideen würde in jeder Beziehung ihren Zweck verfehlen. Ob und wiefern endlich das Gute eine ursprüngliche Bestimmtheit der unterscheidenden Thätigkeit der Seele seyn könne, ist bisher noch nirgend auch nur angedeutet worden. Wir lassen daher diese Frage vorläufig dahingestellt seyn, und constatiren nur daß die Theorie von den angeborenen Ideen sich durchweg als unhaltbar erweist.

Ebenso mißlich steht es um die Annahme eines besondern ethischen Vermögens, das man unter dem Namen der Vernunft eingeführt und ihm die doppelte Bestimmung eines theoretischen Vermögens der Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen wie eines praktischen Vermögens der Aufstellung und Motivirung der ethischen Principien gegeben hat. Daß die Vernunft nicht als autonomische Gesetzgeberin für das Wollen und Handeln betrachtet werden könne, haben wir bereits dargethan. Soll sie aber bloß ein Vermögen der Solli-

citation, der Bewegung oder Anregung zum Guten seyn, so fällt sie offenbar mit dem Gewissen in Eins zusammen, wenn sie nicht zugleich auch den Begriff des Guten in sich trägt und dem beschließenden Ich vorzuhalten vermag. Aber als eine solche Vermittlerin des Wissens um die ethischen Begriffe und Principien kann sie nur gefaßt werden, wenn zugleich vorausgesetzt wird, daß sie das „Vermögen der Ideen" sey, d. h. wenn zugleich die Lehre von den angeborenen Ideen adoptirt wird. Denn mag die Vernunft — nach Jacobi — das Gute, Schöne, Wahre, in den Gefühlen der Liebe, Achtung, Verehrung, Dankbarkeit 2c. nur vernehmen, oder mag sie es als Idee in sich selbst enthalten und aus sich zur Darstellung bringen sollen, immer ist damit vorausgesetzt, daß der Mensch das Gute, Schöne, Wahre, sey es als Gefühl oder als Idee, schon von Natur *besitze*. Als angeborene Idee kann er es, wie gezeigt, nicht besitzen. Jene Gefühle aber setzen nothwendig das Daseyn und die Vorstellung eines Objects voraus, welchem meine Liebe, Dankbarkeit, Verehrung gilt. Ich kann nichts lieben und verehren, von dem ich schlechthin gar keine Vorstellung habe. Wenn daher auch das Schöne unmittelbar das Gefühl der Liebe, das Gute das der Achtung 2c. hervorriefe, so müßte mir doch immer das Gute und Schöne, wenn auch zunächst nur als ein Object überhaupt, zur Anschauung oder Vorstellung gekommen seyn, *ehe* ich es an jenen Gefühlen als gut und schön erkennen könnte. Woher diese Vorstellung? Sie kann offenbar nur eine angeborene Idee seyn oder aus der Erfahrung stammen. Führt die eine wie die andre Annahme nicht zum Ziele, so kann auch die Voraussetzung eines besondern Vermögens der Vernunft nicht weiter führen, gesetzt auch, daß man ihr einen *übersinnlichen* Gegenstand als Object ihres Vernehmens oder als Ursache jener Gefühle unterschiebe. Außerdem würde es sich auch hier wieder fragen, warum die Menschen, obwohl sie alle nur denselben, sinnlichen oder übersinnlichen Gegenstand vor sich haben, doch theils jene Gefühle überhaupt nicht empfinden, theils von ihnen aus ganz verschiedene Begriffe von Gut und Schön sich bilden? —

Wie wir uns sonach auch drehen und wenden mögen, — wir werden überall zu dem Anerkenntniß genöthigt, daß weder der Begriff des Guten in unserm Bewußtseyn noch das Gute selbst in unserm Wesen unmittelbar gegeben ist. Die eine wie die andre An-

nahme enthält in der That einen inneren Widerspruch. Von einem nicht erst gebildeten, sondern unmittelbar gegebenen, also angeborenen Begriffe zu reden der doch zugleich von objectivem allgemeingültigem Inhalt wäre, ist so gewiß eine contradictio in adjecto, so gewiß das Einzelne, Subjective nicht an sich selbst das Allgemeine, Objective ist. Der Widerspruch in der zweiten Annahme aber wird nur durch das von Hegel eingeführte Spiel mit den Begriffen von Ansichseyn und Fürsichwerden verdeckt. Diese Begriffe haben nur Sinn und Geltung in der Sphäre des Bewußtseyns, des Erkennens und Wissens: hier allerdings ist der Mensch, was er ist, zunächst nur an sich, ohne sich dessen auch bewußt zu seyn, und erst nachdem er zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gekommen, wird er für sich was er an sich ist. Wäre daher das Gute eine Bestimmtheit seines Wesens, so würde er allerdings zunächst nur an sich gut seyn und es erst für sich werden, nachdem diese Bestimmtheit ihm zum Bewußtseyn gekommen. Aber auf die Sphären des Seyns und des Willens übertragen, wird diese Unterscheidung zur contradictio in adjecto. Denn ist der Mensch an sich (von Natur) gut, so kann er es offenbar durch sein Wollen und Handeln nicht erst werden: das, was bereits realiter vorhanden ist, kann unmöglich erst realisirt werden. Ist also das Gute an sich ein ursprüngliches Element des menschlichen Wesens, so kann von einem freien sittlichen Wollen und Handeln gar nicht die Rede seyn. Ebenso wenig, wenn der Mensch an sich, von Natur, böse wäre. Unser Thun und Lassen würde in beiden Fällen ganz von selbst der Beschaffenheit unsers Wesens entsprechen müssen, gerade so wie unser Sehen der Beschaffenheit unsers Auges entspricht. Wäre aber auch das Gute nur ein urspüngliches Element, Inhalt oder Bestimmtheit unsers Willens, so daß es doch erst handelnd zu verwirklichen wäre, so würde doch immer folgen, daß, so gewiß der Wille nur Wille ist wenn er handelnd sich bethätigt, so gewiß das Gute ebenso unmittelbar und nothwendig wirklich werden müßte wie das Essen und Trinken durch den Trieb des Hungers und des Durstes. Soll daher das sittlich Gute die freie That des Menschen bleiben — und dieß ist die allgemein anerkannte conditio sine qua non aller Sittlichkeit, — so kann selbst ein bloßes Streben nach dem Guten, ein bloßes Gefühl des Sollens, als ursprüngliches Element unsers Wesens nur unter der

Bedingung angenommen werden, wenn zugleich vorausgesetzt wird, daß noch andre Triebe und Strebungen neben jenem bestehen oder ihm widerstehen, zwischen denen das beschließende Ich sich zu entscheiden habe. Und in der That läßt sich höchstens so viel als Resultat der Erfahrung und Selbstbeobachtung behaupten, daß neben andern und widerstrebenden Impulsen nur eine dunkle Sehnsucht nach dem Guten und ein eben so dunkles Gefühl des Sollens gleichsam als Stütz- und Anknüpfungspuncte für die Verwirklichung des Guten dem menschlichen Wesen ursprünglich eingepflanzt seyen. Aber selbst diese Behauptung wird sich nur halten können, wenn sie zugleich anderweitig zu erklären vermag, woher es komme, daß jene Sehnsucht in Ziel und Object so vielfach sich vergreife, und daß das Gewissen bei so vielen Menschen nicht nur ebenfalls sich irre, sondern völlig abgestumpft oder gar erloschen zu seyn scheine. —

Um so dringender wiederholt sich die Frage: woher unsre ethischen Begriffe? Woher die (wenn auch vielleicht irrige) Vorstellung allgemeingültiger Rechts- und Sittengesetze? Wir schreiben keine Geschichte der Sittlichkeit. Wir lassen es deshalb dahingestellt, ob nicht anzunehmen sey, daß wie dem Kinde, so der unmündigen Menschheit anfänglich das Angenehme, die Lust, das Wohlbefinden, für das Gute und demgemäß ein Wollen und Handeln, das jenes zum Erfolg hat, für sittlich gegolten habe; und noch weniger fragen wir nach dem letzten Grunde dieses Irrthums. Ist es doch thatsächlich eine Eigenschaft des wahrhaft Guten, daß es, wenn auch tief verborgen, die Glückseligkeit in seinem Schooße trägt. Wir lassen es ebenso dahingestellt, ob nicht anzunehmen sey, daß der angeborene Zug der Liebe des Menschen zum Menschen, die natürliche Eltern- und Kindesliebe, die Gatten- und Geschwister-, Freundes- und Vaterlandsliebe, zuerst zu Thaten getrieben habe, die nicht mehr das eigne Wohl erstrebten, sondern es der Rettung, dem Glücke, den Zwecken und Strebungen des Geliebten opferten. Wir werden nicht dawider streiten, wenn Jemand annehme: das Wohlgefallen an solchen Thaten habe den reflectirenden Geist zuerst auf den Gedanken gebracht, daß das sittlich Gute nicht identisch sey mit der Lust und dem eignen Wohlbefinden. Wohl aber müssen wir behaupten, daß die natürliche Liebe keineswegs an und für sich schon sittlich noch überall in sitt-

lichen Handlungen sich äußert, und daß jenes Wohlgefallen nicht das wahre und sichere Kriterium des sittlich Guten ist und daher auch nicht zum positiven Begriff desselben geführt haben könne. Denn Wohlgefallen haben wir, wie gezeigt, auch an andern Werken und Thaten. Derjenige, welcher zuerst diese Thaten und Werke von den wahrhaft sittlichen unterschieden, muß daher nothwendig ein andres Kriterium angewendet, nach einem andern Maßstabe die Handlungen der Menschen gemessen haben. Denn so gewiß wir von den Dingen und ihrer gegebenen Beschaffenheit nur dadurch Vorstellungen gewinnen, daß wir sie gemäß den logischen Kategorieen gegen einander unterscheiden und vergleichen, so gewiß kann uns die Vorstellung des ethisch Guten nur aufgehen, wenn und indem wir die Strebungen, Willensacte, Handlungen, seyen es unsre eignen oder die andrer Menschen, nach ihrem sittlichen Werthe, nach ihren sittlichen Motiven und Zwecken, kurz in ethischer Beziehung gegen einander abwägen. Wie das Unterscheiden und Vergleichen überhaupt, so kann auch derjenige Akt unsrer unterscheidenden Thätigkeit, durch den wir die Vorstellung eines ethisch Guten gewinnen, nur zu Stande kommen, wenn ihr zugleich eine entsprechende Norm, ein Beziehungs- und Vergleichungspunct, wonach sie zu verfahren hat, unmittelbar gegeben ist. Diese Norm muß selbst von ethischem Gehalt und Character seyn; sonst könnte sie nicht zu einer Vorstellung von ethischem Inhalt führen. Sie muß wie jede Unterscheidungsnorm (Kategorie) an sich ein Begriff seyn; sonst könnte sie nicht als allgemeiner Beziehungs- und Vergleichungspunct, als allgemeines Kriterium mannichfaltiger einzelner Willensacte dienen. Kurz es muß der allgemeine, formale, kategorische Begriff des sittlich Guten selbst seyn, der in ähnlicher Art, wie die logischen Kategorieen, unserer unterscheidenden Thätigkeit ursprünglich inhäriren muß, wenn uns das sittlich Gute zum Bewußtseyn kommen soll. Aber nicht als Begriff, nicht als Vorstellung, nicht einmal als Gefühl oder Strebung ist unsrer Seele das ethisch Gute ursprünglich immanent, sondern nur als Norm, als Weg weisender Gesichts- oder Beziehungspunct leitet es unsre unterscheidende Thätigkeit zunächst ebenso unbewußt und unwillkührlich, wie wir anfänglich unwillkührlich und unbewußt die Dinge (Erscheinungen) nach den oben erörterten logischen Kategorieen unter einander vergleichen.

Erst nachdem wir auf diese Weise eine Anzahl einzelner Vorstellungen von einzelnen sittlich guten Strebungen, Willensacten, Handlungen gewonnen haben, vermögen wir uns einen Begriff des Guten dadurch zu bilden, daß wir eine Mehrheit solcher Handlungen mit einer Mehrheit andrer vergleichen und so das in ihnen Eine, Gleiche, Gemeinsame uns zum Bewußtseyn bringen. Damit haben wir indeß noch nichts Andres gewonnen als den concreten Gattungsbegriff des Sittlichen, Guten im Unterschiede vom Unsittlichen, Bösen, der sich uns dann in mannichfaltige unter ihm befaßte Artbegriffe (des Billigen, Gerechten, Weisen, Mäßigen, Tapfern rc.) gliedert. Ob dieser Gattungsbegriff ein schlechthin allgemeingültiger sey, läßt sich, da er nur aus der Erfahrung stammt, von ihm so wenig streng beweisen wie von unsern übrigen empirischen Gattungsbegriffen. Der kategorische normale Begriff des Guten dagegen, der an sich als Norm der unterscheidenden Thätigkeit nothwendig auch die Norm der ethischen Billigung und Mißbilligung, der Maßstab der sittlichen Beurtheilung ist, — denn alles Urtheilen beruht auf Unterscheiden — geht uns erst viel später auf. Erst nachdem es uns durch Reflexion zum Bewußtseyn gekommen, daß wir nach einer immanenten allgemeinen Norm Gut und Böse unterscheiden und dadurch unsre concreten sittlichen Vorstellungen gewonnen haben, forschen wir nach dem Character und Gehalte dieser Norm, d. h. suchen wir uns zum Bewußtseyn zu bringen, was es sey, das nicht nur die einzelnen guten Handlungen als das in ihnen Eine, Gleiche, Gemeinsame unter einander verknüpft, sondern was sie zu guten Handlungen macht. Erst damit erkennen wir, daß es die Uebereinstimmung ihrer Motive und Zwecke mit dem Gehalte jenes Normalbegriffs ist, und daß also das beschließende Ich eben dieser Norm wollend und handelnd zu folgen habe, wenn es das sittlich Gute verwirklichen wolle. Und erst wenn es uns gelungen wäre, den ethischen Gehalt dieses Normalbegriffs festzustellen, könnten wir behaupten, einen schlechthin allgemeingültigen Begriff des Guten zu besitzen. Denn dieser Begriff ist an sich insofern ein nothwendiger, als sich darthun läßt, daß wir ihn gemäß der Natur unsrer unterscheidenden Thätigkeit besitzen müssen, wenn es zu einer Vorstellung von Gut und Böse überhaupt kommen soll, und daß also, so gewiß wir solche Vorstellungen haben, so gewiß dieser Begriff als Norm

unsrer unterscheidenden Thätigkeit uns ursprünglich gegeben seyn muß. Der ethische Gehalt desselben kann nun aber — wie bereits Kant behauptet und unwiderleglich dargethan hat — nur ein formaler seyn, weil er eben eine Kategorie, d. h. ein allgemeiner Begriff von formalem Inhalte ist. Eben darum aber ist es die größte Schwierigkeit, diesen Inhalt näher zu bestimmen und in einen entsprechenden Ausdruck zu fassen. Denn eben weil er formaler kategorischer Natur ist, liegt er uns nicht unmittelbar vor, sondern kann nur durch Reflexion auf die ihm gemäß vollzogenen Willensacte und die ihm gemäß gebildeten concreten Artbegriffe seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhalten. Hieraus erklärt es sich zur Genüge, warum es bisher noch nicht gelungen ist, dieses Ziel der ethisch-wissenschaftlichen Forschung zu erreichen und jenen Inhalt so zu bestimmen, daß er allgemeine Anerkennung gefunden hätte.

Aus diesem Ursprunge unsrer sittlichen Vorstellungen erklärt es sich aber auch, warum es viele Menschen, ja ganze Völker gar nicht zu bestimmten ethischen Begriffen und Grundsätzen, geschweige denn zu einem allgemeinen kategorischen Principe des sittlichen Verhaltens bringen. Viele bleiben auf dem Standpunkte des Kindes stehen, und wenn sie ihn auch zeitweise überwinden, kehren sie wohl im kindischen Greisenalter zu ihm zurück; Andre kommen nicht über das Princip des natürlichen Wohlwollens hinaus; das ganze klassische Alterthum hat sich nicht über den Begriff der (natürlichen) Vaterlandsliebe als höchster sittlicher Idee erhoben. Es erklärt sich weiter, warum die ethischen Vorstellungen und Begriffe auch da, wo sie sich finden, so weit auseinandergehen. Denn unsre unterscheidende und vergleichende Thätigkeit, obwohl sie nothwendig nach Anleitung irgend einer Kategorie die Erscheinungen aneinander halten muß, ist doch darin *nicht* necessitirt, nach *welcher* von den mannichfaltigen Kategorieen (ob nach Qualität oder nach Quantität, ob nach Raum und Zeit, nach Ursache und Wirkung 2c.) sie die Dinge unterscheiden will. Ebenso kann sie in sehr verschiedener *Art* ausgeübt werden: wir können mit größtmöglicher Sorgfalt und Genauigkeit, aber auch mit ebenso großer Flüchtigkeit, Nachlässigkeit und Ungenauigkeit unterscheiden und vergleichen. Wir werden im Folgenden darzuthun suchen, daß darin vornehmlich die Quelle unsrer oberflächlichen Kenntniß der Dinge, unsrer einseitigen und unklaren Auf-

fassung der Erscheinungen, unsrer Irrthümer und Täuschungen liegt. Im ethischen Gebiete ist solche einseitige, ungenaue, irrige Auffassung noch leichter, weil das Gegentheil schwerer. Hier nämlich liegt uns die Erscheinung, die That mit ihren Motiven und Zwecken, nicht so klar und bestimmt vor, wie im Gebiete der Naturerscheinungen; hier mischen sich in die Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung unsrer Motive und Absichten andre zahlreiche und mächtige Strebungen, Neigungen, Affecte ein und trüben das Resultat der unterscheidenden Thätigkeit. Dieß ist, wenn auch nicht der letzte Grund, doch die nächste Veranlassung zu der weit verbreiteten Meinung, daß das eigne Wohl des Menschen (wenn auch etwa bedingt durch das Wohl der andern) das Ziel und Motiv des menschlichen Strebens und Wollens sey. Dieß auch ist der Grund der häufigen Verwechselung des natürlichen angeborenen Wohlwollens mit derjenigen allgemeinen Menschenliebe, die ihrerseits erst das Resultat eines wahrhaft sittlichen Strebens und Wollens ist. Auf dem ethischen Gebiete ist es aber auch leichter möglich, die an sich richtigen Resultate der unterscheidenden Thätigkeit unter einander zu verwechseln und in Folge davon sich unrichtige Begriffe zu bilden. Denn auch auf ethischem Gebiete giebt es, wie sich sogleich zeigen wird, der Kategorieen mehrere: nicht nur der Begriff des Guten, sondern auch der des Schönen und Wahren, und ihnen gegenüber der Begriff des Rechts sind ethisch kategorisch Normalbegriffe. Je enger diese Begriffe mit einander verwandt sind, um so feiner und unmerklicher ist der Unterschied zwischen ihnen. Um so leichter wird es daher geschehen können, daß wir zwar richtige, aber unklare Unterschiede, die wir gemäß der einen Kategorie gesetzt und aufgefaßt haben, mit Vorstellungen, die wir durch Anwendung einer andern gewonnen, identificiren. Daraus erklärt es sich, wie so häufig das, was juristisch recht und erlaubt ist, auch für sittlich gut gehalten, oder das Gefällige, Anmuthige, Schöne mit dem Guten und Wahren verwechselt werden kann. Endlich läßt sich von unserm Standpunkt aus auch leicht der Grund nachweisen, warum thatsächlich die ethischen Begriffe in einer mit der Geschichte der Menschheit parallel laufenden Entwickelung begriffen sind und warum der Fortschritt ein so langsamer, mit scheinbaren Rückschritten wechselnder ist. Es ist im Wesentlichen derselbe Grund, der den Fortschritt unsrer Erkenntniß der Natur und unsers eignen

Wesens bedingt und verzögert. Jene Schwierigkeit einer genauen, völlig exacten Auffassung der ethischen Verhältnisse und der Mangel an Aufmerksamkeit und sorgfältiger Unterscheidung derselben führt — abgesehen von tiefer liegenden Gründen — zunächst zu einseitigen, unklaren, unrichtigen Begriffen und Principien. Diese müssen erst allseitig ausgeführt und durchlebt seyn, ehe ihre Mangelhaftigkeit und Falschheit entdeckt werden kann. Aber in dieser Durchführung wird das einzelne Individuum, wie das Volk, das ihnen huldigt, in sittlicher Beziehung tiefer und tiefer sinken und endlich zu Grunde gehen. Denn die ethischen Principien, weil sie das Verhalten des Menschen zum Menschen bedingen und weil daher auf ihnen das ganze gesellschaftliche Leben sich aufbaut, verwachsen nothwendig so tief mit den Ueberzeugungen der Einzelnen wie mit den Gebräuchen, Sitten, Gesetzen und Institutionen des ganzen Volks, daß eine Umgestaltung derselben und eine Umkehr von der eingeschlagenen Bahn um so schwieriger wird, je länger und tiefer sie sich eingelebt haben. —

Um so auffälliger ist unter diesen Umständen die unleugbare Thatsache, daß es uns dennoch unerschütterlich feststeht: es müsse nothwendig eine schlechthin allgemeingültige sittliche Norm und somit ein schlechthin allgemeingültiges Sittengesetz geben, das der Wille zu befolgen habe, wenn er auf das Prädicat der Sittlichkeit Anspruch haben wolle. Diese unerschütterliche Gewißheit treibt die philosophische Forschung immer wieder von Neuem zu dem Versuche, den Inhalt jener Norm zu ermitteln. Indeß auch diese Erscheinung findet von unsrer Grundanschauung aus ihre genügende Erklärung. Denn leitet der ethisch kategorische Normalbegriff des Guten unsern Verstand im Unterscheiden und Auffassen der menschlichen Willensthätigkeit dergestalt, daß ohne solche Leitung eine Vorstellung (Bewußtseyn) von Gut und Böse gar nicht entstehen könnte; ist also das ursprüngliche immanente Daseyn und die (wenn auch zunächst unbewußte, instinctive) Anwendung dieser Kategorie eine innere Nothwendigkeit, so wird diese Nothwendigkeit auch in dem unmittelbaren Gefühle, welches die durch sie bedingte Thätigkeit des Unterscheidens begleitet, sich kundgeben. Wir werden zunächst nur ein dunkles Gefühl der Nöthigung haben, so und nicht anders zwischen den mannichfaltigen Strebungen und Handlungen, Motiven und Zwecken unterscheiden zu können (— was auch durch Thatsachen des Bewußtseyns sich

bestätigt); aber dieses Gefühl, je stärker es hervortritt, desto bestimmter erweist es sich als Gefühl einer instinctiven (nöthigenden) Leitung unsrer unterscheidenden Thätigkeit durch eine immanente Norm. Dieses Gefühl, zum Bewußtseyn gebracht, ergiebt aber nothwendig eine unmittelbare Gewißheit vom Daseyn einer solchen ethischen Norm, die, weil eben durch sie unser Bewußtseyn von Gut und Böse *überhaupt* vermittelt ist, die Norm für die Unterscheidung, Vergleichung und Beurtheilung *alles* menschlichen Wollens und Thuns seyn, also *allgemeine* Gültigkeit haben muß, wenn es auch nicht möglich seyn sollte, ihren Inhalt zu allgemeiner Anerkennung zu bringen.

Endlich läßt sich von diesem Gesichtspunkte aus auch jenes unmittelbare Wohlgefallen an der Vorstellung sittlicher Willensacte auf einen bestimmten Grund zurückführen, ohne daß wir anzunehmen brauchen, daß unser Wille selbst schon von Natur auf das Gute gerichtet sey. Denn ist der kategorische Begriff des Guten die leitende Norm unsrer unterscheidenden, auffassenden Thätigkeit, so wird, wo dieselbe auf einen dieser Norm entsprechenden Stoff trifft und damit eine mit ihr zusammenstimmende Vorstellung hervorruft, auch ein Gefühl dieser Uebereinstimmung entstehen, das, wie jede mit unserm Wesen harmonirende Affection, ein Gefühl des Angenehmen, der Zustimmung seyn wird. Dazu kommt, daß der Inhalt jener Vorstellung zugleich auch dem Gefühl des *Sollens* entspricht, das wir unmittelbar in uns tragen und das in ursprünglicher Weise dem kategorischen Normalbegriffe dergestalt correspondirt, daß wir, wo uns ihm entsprechende Willensacte entgegentreten, ihnen unwillkührlich beizupflichten uns gedrungen fühlen.

Dieses Gefühl des Sollens — worauf es auch im letzten Grunde beruhen möge — muß allerdings noch hinzutreten und ist als eine ebenso nothwendige, *ursprüngliche* Bedingung aller Sittlichkeit anzuerkennen, wie die ethischen Kategorieen. So gewiß es ein sittliches Wollen und Thun und ein Bewußtseyn von Gut und Böse giebt, so gewiß *muß* es ein ihm correspondirendes Gefühl des Sollens geben. Denn das vorgestellte Gute wäre ohne alle *ethische* Bedeutung, und somit gar kein *ethischer* Begriff, wenn ihm nicht als integrirendes Moment das Bewußtseyn der Verpflichtung zum Guten einwohnte. Auch wo wir aus reiner Liebe zum Guten handeln und unser Wollen keinen Widerstand entgegengesetzter

Neigungen in uns zu überwinden hat, wäre es doch nur ein natürliches, kein sittliches Wollen und Handeln, wenn es nicht begleitet wäre von dem Bewußtseyn, daß das Gute das Seyn-sollende, Geforderte, Gebotene sey. Dieß Bewußtseyn der Pflicht und jene Liebe zum Guten schließen sich so wenig aus, daß vielmehr ihre Einigung die höchste Stufe sittlicher Bildung bezeichnet, sobald nur die Liebe das Pflichtbewußtseyn zur Grundlage hat. Nun kann aber, wie schon angedeutet, die bloße Vorstellung des Guten dieß Bewußtseyn nicht hervorrufen. Auf allen übrigen Gebieten des geistigen Lebens wenigstens bedeutet die Vorstellung nur, daß uns das Daseyn und die Bestimmtheit irgend eines Objects — möge es ein nur ideelles, subjectives oder ein reelles gegenständliches seyn — zum Bewußtseyn gekommen sey. Das vorgestellte Object kann daher wohl ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, der Sympathie oder Antipathie und damit eine Strebung oder Gegenstrebung, nicht aber ein Gefühl der Verpflichtung für mein Wollen und Handeln hervorrufen. Wenn nun dennoch thatsächlich ein solches Gefühl mit der Vorstellung des Guten sich verknüpft, so scheint nur angenommen werden zu können, entweder daß in der Seele ein ursprünglicher Trieb zum Guten liege, welcher, durch die Vorstellung nur angeregt, zur bestimmten Strebung werde und damit als Gefühl eines Impulses für das Wollen und Handeln hervortrete; oder daß die Vorstellung des Guten die besondre exceptionelle Eigenthümlichkeit in sich trage, nicht nur ein Gefühl des Wohlgefallens, sondern auch eben so unmittelbar jenes Gefühl des Sollens zu erzeugen. Allein die erste Annahme erscheint bei näherer Betrachtung unhaltbar. Denn gesetzt auch, daß wir von Natur einen ursprünglichen Trieb zum Guten besitzen, so kann derselbe, durch die Vorstellung zur bestimmten Strebung erhoben, doch nur ein Gefühl des Verlangens nach dem Guten, also, wenn wir so sagen dürfen, ein Gefühl des Wollens, nicht aber des Sollens hervorrufen. Sonach bleibt nur die zweite Alternative übrig. Aber auch sie bedarf noch einer näheren Bestimmung, um annehmbar zu werden. Die Vorstellung des Guten nämlich, wenn sie das ihr eigenthümliche Gefühl des Sollens erwecken soll, muß doch selbst vorhanden seyn: sie ist das nothwendige Prius dieses Gefühls. Es müßte uns also das Gute bereits in der Anschauung gegeben seyn, wenn dieß Gefühl entstehen

soll. Allein möge uns das Gute in unserm eignen oder in einem fremden Wollen und Thun entgegentreten, — es ist nur ein sittlich Gutes, wenn das ihm entsprechende Wollen und Handeln vom Gefühle des Sollens ausgegangen oder doch begleitet war. Wer also auch immer zuerst das sittlich Gute gethan und es damit sich und Andern zur Anschauung gebracht haben möge, seine That wie überhaupt jeder einzelne sittlich gute Willensact setzt das Gefühl des Sollens immer schon voraus. Folglich kann keine Vorstellung des sittlich Guten dieß Gefühl erst hervorrufen. Woher nun dennoch seine Existenz und seine Verknüpfung mit dem Guten der Vorstellung?

Wir antworten: Das Gefühl des Sollens ist ursprünglich eben so unbewußt in der Seele vorhanden, wie der kategorische Begriff des Guten. Die unbewußte Immanenz dieses Begriffs nämlich, weil er nicht bloß Norm der unterscheidenden Thätigkeit, sondern seinem Inhalte nach zugleich Normalbegriff für die vom Willen zu realisirenden Vorstellungen ist, fordert nothwendig ein Gefühl, das ihn und seine normative Bedeutung mit dem Willen verknüpft, sonst hätte er keine solche Bedeutung. Dieß ist das Gefühl des Sollens. Es wird zwar nicht erst durch ihn hervorgerufen, sondern entspringt, wie sich zeigen wird, derselben tieferen Quelle, aus der die ethischen Kategorieen überhaupt herstammen; aber eben weil beide denselben Grund haben und in ihm ursprünglich verknüpft sind, gehen beide Hand in Hand mit einander. Ueberall werden daher die dem kategorischen Begriff des Guten entsprechenden Strebungen und Willensacte vom Gefühle des Sollens begleitet und motivirt seyn. Zum Bewußtseyn indeß und damit zum an- und abmahnenden Gewissen wird das bloße Gefühl des Sollens erst in dem Augenblicke, in welchem eine Vorstellung oder ein Begriff vom Guten (von Dem, was geboten ist) gewonnen wird. Damit erhält dann dieser Begriff auch für das Bewußtseyn eine den Willen verpflichtende Kraft: er erscheint nicht mehr bloß als Vorstellung eines (innerlich oder äußerlich) gegebenen Objects, sondern als Vorstellung einer Forderung, eines Gebotes, dem das Ich wollend und handelnd zu genügen hat. Nur auf diese Weise, dünkt uns, wird die psychologische Thatsache des Gewissens verständlich und erscheint in harmonischem Zusammenhange mit den

übrigen Thatsachen des Bewußtseyns, insbesondre mit dem sonst überall herrschenden Verhältniß zwischen Gefühl, Vorstellung und Wollen. —

In dem Gefühle des Sollens liegt aber unmittelbar auch ein Antrieb zur weiteren Ausbildung unsrer ethischen Vorstellungen. Weil wir uns verpflichtet fühlen, überall das Gute zu wollen und zu thun, und weil dieß Wollen ohne die Erkenntniß, was in jedem einzelnen Falle das Gute sey, also ohne den allgemeinen Begriff des Guten unmöglich ist, so fühlen wir uns zugleich verpflichtet, uns einen solchen Begriff zu bilden und ihn zum normativen Principe unsers Wollens und Handelns, d. h. zum Sittengesetze, zum allgemeinen Motive und Zwecke unsers Thuns und Lassens zu erheben. Nur solche Begriffe mit allgemein verpflichtender, normativer, gesetzlicher Kraft haben auf den Namen von Ideen Anspruch. Nach dem herrschenden deutschen Sprachgebrauch wenigstens, der auf den Platonischen sich basirt, kann als Idee nur derjenige Begriff bezeichnet werden, dessen Inhalt nicht bloß irgend ein Object und dessen Beschaffenheit, sondern zugleich ein normatives Vorbild für das Seyn und Werden, für unser Streben und Wollen darstellt. Auch von der Idee Gottes kann daher nur die Rede seyn, wenn zugleich vorausgesetzt wird, daß die Vorstellung des göttlichen Wesens in irgend einer Beziehung eine normative Kraft für unser Thun und Lassen habe. Jeder Einzelne, der das Prädicat der Sittlichkeit beansprucht, wird daher nach Anleitung der Kategorie des Guten sittliche Ideen sich zu bilden und zu größtmöglicher Klarheit des Bewußtseyns zu bringen suchen müssen: je unbestimmter und unentwickelter sie bleiben, desto schwankender und unzuverlässiger wird sein sittliches Verhalten seyn. Ihr Inhalt wird freilich überall abhängig erscheinen von der Individualität des Einzelnen, von seinen Lebensverhältnissen, seinen religiösen Ueberzeugungen, von den herrschenden Ideen und Tendenzen seiner Zeit, insbesondre von der Schärfe und Genauigkeit, mit der er die sittlichen Verhältnisse, wie die einzelnen Willensacte, Zwecke und Motive unterschieden und aufgefaßt hat. Die sittlichen Ideen der Einzelnen wie ganzer Völker und Zeitalter werden daher in beständiger Bildung und Entwickelung, im Steigen und Sinken, begriffen erscheinen. Aber gänzlich fehlen können sie auf keiner Entwickelungsstufe; und indem sie dem Einzelnen stets

als diejenigen Principien sich darstellen, zu denen er sich verpflichtet fühlt, so werden sie, nachdem er sie als Motive seines Wollens durch freie Seebstbestimmung in sein eignes Selbst aufgenommen, trotz ihrer Wandelungen und Umbildungen, doch stets von der persönlichen Ueberzeugung ihrer Wahrheit und Gültigkeit begleitet seyn, gesetzt auch, daß sie mit den sittlichen Principien Andrer, ja des ganzen Volks und Zeitalters in Widerstreit erscheinen. Tritt der letztere Fall ein, so kann man (mit Hegel) zwar zwischen Moralität und Sittlichkeit noch einen Unterschied machen und mit jenem Ausdruck die sittliche Ueberzeugung des Einzelnen, mit diesem den Inbegriff der herrschenden nationalen Sittenprincipien bezeichnen. Aber ein solcher Fall muß nicht eintreten, und wenn er eintritt, kann die Wahrheit ebensowohl auf der Seite der moralischen Ueberzeugung des Einzelnen wie auf der der nationalen Sittlichkeit liegen. Die alleinige Geltung der letzteren behaupten, heißt die öffentliche Meinung zum infallibeln Beherrscher der Gewissen erheben und die Möglichkeit jeder höheren Entwickelung der nationalen Sittlichkeit abschneiden.

Das Gefühl des Sollens deutet endlich zugleich darauf hin, daß uns eine Bestimmung, ein Ziel und Zweck unsers Lebens, wie der menschlichen Entwickelung überhaupt vorgesteckt ist. Denn in diesem Gefühle giebt sich uns in unmittelbarster und eben darum unwiderleglichster Weise kund, daß wir aus unserm Wesen und Leben etwas zu machen haben, was wir nicht an sich schon sind und besitzen. Zugleich zeigt uns der normative vorbildliche Inhalt der sittlichen Ideen, worin dieses Etwas bestehe. Wie ungenau, einseitig, irrig auch ihr Inhalt gefaßt seyn möge, immer weist er darauf hin, daß die sittliche Bildung unsers Wesens, die sittliche Gestaltung unsers ganzen Lebens dasjenige sey, was seyn solle, was also erst zu verwirklichen ist, mithin das Ziel unsers Wollens und Handelns, die Bestimmung unsers Wesens und Daseyns. Je klarer das Bewußtseyn des Einzelnen über seine eigne Individualität, über seine Lebensverhältnisse, die Zustände seiner Nation, Gemeinde, Familie 2c. ist, um so entschiedener wird ihm seine eigne Bestimmung als ein bestimmter besondrer Weg sich darstellen, den er gerade zu wandeln hat. Aber so gewiß die sittlichen Ideen dem Einzelnen niemals bloß als seine subjectiven Vorstellungen erscheinen können, so gewiß er ihnen vielmehr, weil sie zugleich als kategorische Normen, als Gebote an ihn herantreten,

allgemeine Gültigkeit beilegen muß, die sie, wenn sie sie nicht schon haben, doch haben sollten, so gewiß läßt sich die Bestimmung des Menschen nicht bloß als eine einzelne, besondere, neben andern besondern und einzelnen fassen; so gewiß vielmehr kann jede individuelle Bestimmung nur als eine besondre Form der Verwirklichung der allgemeinen Bestimmung aller Menschen gefaßt werden. Worin diese allgemeine Bestimmung bestehe, wird allerdings ebenso schwer zu ermitteln und festzustellen seyn als der Inhalt des allgemeinen Sittengesetzes, nicht nur weil beide Begriffe sich gegenseitig bedingen und bestimmen, sondern auch weil ihr Inhalt mit dem Entwickelungsgange des sittlichen Bewußtseyns sich verändert und auf jeder höhern Stufe das Ziel höher und größer erscheint. Immer aber wird eine wenn auch dunkle, ungenaue Vorstellung davon uns vorschweben müssen und gleichsam von selber sich bilden, so gewiß wir nicht umhin können, unsre Einzelstrebungen in einem Endziel zusammenzufassen, dieses zu den Zielpunkten der Andern in Beziehung zu setzen, und ihm gemäß dem Gefühl des Sollens einen gemeinsamen, allgemeingültigen Inhalt zu geben.

Es ist in der neueren Philosophie, besonders seit Herbart, Mode geworden, von dem Werthe der Dinge, wie unsrer Erkenntnisse, Begriffe, Vorstellungen, unsrer Zustände und Verhältnisse, unsrer Strebungen und Handlungen zu reden, und mit ihm die ethischen Ideen in Causalnexus zu bringen. Meist braucht man das Wort ohne alle nähere Begriffsbestimmung, als ob es sich von selbst verstünde, was es bedeute, und als ob Jeder von selbst wüßte, was werthvoll und werthlos sey. Allerdings ist es nicht leicht, den Sinn desselben begrifflich zu fixiren. Zunächst bezeichnet es die Wichtigkeit, d. h. die Größe des Einflusses, die nach meinem Urtheil irgend einem Objecte in Beziehung auf meine Angelegenheiten, auf die Erreichung meiner Absichten, auf die Verwirklichung meiner Wünsche und Strebungen zukommt. Aber diese Wünsche, Absichten, Zwecke können selbst einen höheren oder geringeren Werth für mich haben, und dieser verschiedene Werth wird sich nur erkennen und bestimmen lassen, wenn es einen letzten höchsten Zweck für mich giebt und die Entfernung der Abstände von ihm sich messen läßt. Daraus aber folgt, daß der Begriff des Werthes nicht bloß einen höchsten Zweck, sondern auch einen Maßstab voraussetzt, mittelst dessen die Größe des

Einflusses irgend eines Objects auf die Erreichung desselben bestimmt werden kann. Worin aber besteht dieser höchste Zweck, der offenbar mit der Bestimmung des Menschen zusammenfällt? Wir haben so eben gezeigt, daß, da wir nur vom Gefühl des Sollens aus die Vorstellung einer menschlichen Bestimmung überhaupt gewinnen, der Inhalt der letztern auch nur ein ethischer seyn und nur mit Hülfe der ethischen Ideen näher bestimmt werden kann. Sonach aber ist der Werth der Dinge, anstatt eine Grundlage und Norm für die Feststellung der sittlichen Ideen zu gewähren, seinerseits vielmehr nur durch die sittlichen Ideen bestimmbar. Nach ihnen allein läßt er sich messen, und je klarer und bestimmter ihr Inhalt gefaßt ist, desto klarer und bestimmter wird unsre Erkenntniß desselben seyn. So gewiß nun aber die ethischen Kategorieen zunächst instinctiv und unbewußt unsre unterscheidende Thätigkeit leiten und so gewiß durch sie unsre Vorstellung von Gut und Böse, wie unsre ethischen Ideen überhaupt vermittelt sind, so gewiß werden auch sie es seyn, von denen im letzten Grunde, anfänglich unbewußt und instinctiv, unser Urtheil über den Werth der Dinge ausgeht. Wir werden den Dingen und ihrer Beschaffenheit, wie unsern eignen Strebungen und Willensacten, Vorstellungen und Erkenntnissen einen um so höheren Werth beilegen, je bestimmter sie, nach den ethischen Kategorieen unterschieden, als gut, schön und wahr sich darstellen, oder was dasselbe ist, je mehr sie unsern ethischen Ideen entsprechen. Aber unsre Ideen, unsre sittlichen Begriffe und Principien haben selbst an den ethischen Kategorieen den Maßstab ihres Werthes und ihrer Gültigkeit. Sie also bilden den letzten eigentlichen Maßstab für den Werth aller Objecte. Sonach aber kommen wir zu dem Schlusse: wer von einem solchen Werthe redet und weiß, was er sagt, muß ethische Kategorieen als ein ursprüngliches, wenn auch unbewußtes Besitzthum der menschlichen Seele voraussetzen. —

Das anfänglich überall nur instinctive und unbewußte Wirken der ethischen Kategorieen giebt sich, wie Alles, was in der Seele vorgeht, in einem bestimmten Gefühle kund. Sey es, daß sie unsre unterscheidende, das ethische Element unsers Wollens und Thuns auffassende Thätigkeit leiten, oder daß sie durch das mit ihnen verknüpfte Gefühl des Sollens den Willen anregen, oder die Auffassung und Beurtheilung des Werthes der Dinge vermitteln;

immer hat das Gefühl, das durch ihr Wirken in der Seele hervorgerufen wird, eine unmittelbare Beziehung zur sittlichen Seite unsers Wesens. Andrerseits erhält dadurch, daß wir mittelst der ethischen Kategorieen uns bestimmte sittliche Begriffe und Principieen bilden und ihnen gemäß urtheilen, wollen und handeln, unsre Seele selbst eine eigenthümliche ethische Beschaffenheit, eine sittliche Bestimmtheit und Disposition (Stimmung), die als Folge ihrer ethischen Urtheils- und Willensacte in ihr selbst zurückbleibt. Denn jede Willensentscheidung ist, wie wir gesehen haben, zugleich eine Selbstbestimmung des Ichs. Diese sittliche Bestimmtheit der Seele wird sich ebenfalls in einem entsprechenden Gefühle äußern, das man das sittliche Selbstgefühl nennen kann. Beide Gefühle werden sich gegenseitig ergänzen und durchdringen, ja für das Bewußtseyn in Eins zusammenfallen. Wir können sie daher als Eines betrachten und ihre Einheit als „sittliches Gefühl" im weitern Sinne des Worts bezeichnen. Dieß ist das Gefühl, das je nach seiner Stumpfheit oder Zartheit den sittlichen Standpunkt des Menschen am deutlichsten erkennen läßt. Es ist dasselbe, das wir als verletzt bezeichnen, wo uns ein Willensverhältniß, ein Entschluß, eine Handlung von so zweifelhaftem Character entgegentritt, daß wir zwar ein bestimmtes Urtheil darüber nicht zu fällen, und doch nicht zuzustimmen vermögen. Es ist dasselbe Gefühl, dem wir folgen, wo wir genöthigt sind, zu handeln, obwohl die gegebenen Verhältnisse und Umstände, Bedingungen und Folgen unsers Thuns so verwickelt, unklar und ungewiß erscheinen, daß wir kein deutliches, sicheres Bewußtseyn darüber gewinnen können, wie wir zu handeln haben. Es ist dasselbe Gefühl, das durch die bloße Erscheinung der Dinge, je nach dem Werthe, den sie für uns haben, sympathisch oder antipathisch berührt wird, und an dem wir daher einen unmittelbaren, wenn auch unsichern Maßstab für diesen Werth besitzen. Denn die Dinge, die Umstände und Verhältnisse, die Handlungen und Begebenheiten erscheinen uns nur, indem wir sie auffassen, und bei dieser Auffassung, d. h. bei der Unterscheidung derselben nach den logischen Kategorieen, unterscheiden wir sie unwillkührlich und unbewußt zugleich nach den ethischen Kategorieen; und in Folge davon machen sie einen Eindruck auf uns, der jenem Gefühle entspricht oder widerspricht. Es ist aber nicht dasselbe mit dem Gefühle des Sollens, obwohl es mit ihm

sich eint und ihm nie widerstreiten kann. Denn das Gefühl des Sollens ist einerseits die Bedingung des sittlichen Gefühls, wie überhaupt der ganzen sittlichen Wesenheit des Menschen; andrerseits ist es beschränkter als jenes, indem es sich immer nur auf unser eignes Thun und Lassen bezieht und uns nur andeutet, daß wir sittlich zu handeln haben, nicht aber wie und was wir zu thun haben, und noch weniger, worin der Werth der Dinge für unser sittliches Streben und die Erreichung seines Ziels bestehe.

Aber neben dem sittlichen Gefühle im engern Sinne, das sich nur auf das sittlich Gute und Böse bezieht, unterscheiden wir ein Rechtsgefühl, ein Schönheitsgefühl, ein Wahrheitsgefühl, welche, so schwer sie auch in einzelnen Fällen von jenem sich sondern lassen mögen — weil sie in höchster und letzter Instanz wirklich mit ihm Eins sind, — doch in andern Fällen ihm ganz entschieden gegenübertreten. Schon hierin kündigt sich das Daseyn mehrerer ethischer Kategorieen an. Außerdem ist es ebenso unleugbare historische Thatsache wie Thatsache des Bewußtseyns, daß, wie in der Geschichte auf den höheren Stufen menschlicher Bildung überall der Staat, die Kunst und die Wissenschaft und damit die Sphäre des Rechts, der Schönheit und Wahrheit von dem Gebiete der Sittlichkeit im engern Sinne sich geschieden haben, so in jedem gebildeten Bewußtseyn die Ideen des Rechts, des Schönen, Wahren und Guten in unterschiedlicher Eigenthümlichkeit sich darstellen. Haben wir aber diese Ideen und das Bewußtseyn ihrer Unterschiedenheit, so müssen wir nach unsern bisherigen Erörterungen auch voraussetzen, daß ihnen verschiedene ethische Kategorieen zu Grunde liegen.

Am nächsten verwandt erscheinen auf den ersten Blick die Idee des Rechts und die Idee des Guten. Man hat daher auch vielfach den Versuch gemacht, Recht und Sittlichkeit nur als die verschiedenen Dimensionen einer und derselben Sphäre zu erweisen. Wir glauben indeß, daß beide gerade eben so weit aus einander liegen, wie die Ideen des Guten und Schönen oder des Schönen und Wahren. Denn wir meinen, daß die Idee des Rechts unmittelbar gar nicht das menschliche Wollen und Handeln, sondern das menschliche Daseyn überhaupt, das leibliche und geistige Leben des Menschen betrifft, und nur von dieser allgemeinen Basis, der Bedingung alles Strebens, Handelns und Wirkens aus, auch das menschliche Wollen

und Thun ergreift. Wir meinen, daß das Recht seinem Inhalte nach alles dasjenige, aber auch nur dasjenige umfaßt, was dem Menschen für seine leibliche und geistige Existenz, Erhaltung und Entwickelung unentbehrlich ist, also das ihm als Naturwesen wie als geistigem Individuum Nothwendige. Was in diesem Sinne jeder Mensch seiner Naturbestimmtheit nach selbst ausüben, was er als Bedingung seines Daseyns erstreben und wonach er daher wollend und handelnd sich richten muß, das soll er auch im freien Entschlusse erstreben und als Richtschnur befolgen; das muß er aber auch Andern gestatten, und das darf ihm von Andern nicht genommen oder verkümmert werden. Denn die völlige Gleichheit der Menschen in dieser Beziehung folgt unmittelbar aus der gleichen Nothwendigkeit, die alle umfaßt. Daher ist es auch stets anerkannt worden, daß jeder Mensch von Natur ein Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung habe (worauf das Eigenthumsrecht beruht), daß keiner beliebig getödtet oder verstümmelt werden dürfe u. s. w. Denn die unentbehrlichen leiblichen Bedürfnisse geben sich Jedem von selbst kund, so daß über sie kein Zweifel seyn kann. Die geistigen dagegen sind nicht so unmittelbar gewiß und evident, erscheinen in den verschiedenen Individuen nach Zeit und Ort und Nationalität mannichfach verschieden, und wechseln, steigen und fallen mit dem Entwickelungsgange der Völker wie der ganzen Menschheit. Hier zeigt sich daher ein starkes Schwanken der Ansichten wie der positiven Gesetze und Institutionen. Hier finden sich die meisten Privilegien, Anmaßungen und Vergewaltigungen als gültige Sitte, ja als zwingendes Gesetz. Kaum so viel erscheint unbestritten, daß Keinem die Freiheit der Bewegung und die eigne freie Thätigkeit beliebig geraubt werden dürfe, und daß also leibliche wie geistige Sklaverei widerrechtlich sey, obwohl es doch eine evidente Naturnothwendigkeit ist, daß der Mensch nicht nur überhaupt thätig seyn, sondern auch nach eignem Entschlusse wollen und handeln muß, und daß daher auch da, wo er sich der Leitung eines Andern (etwa einer s. g. Autorität) mit Recht oder Unrecht unterwirft, dieß doch immer nur durch eignen Entschluß und auf eigne Verantwortung geschehen kann.

Diese allgemeine Gleichheit und Nothwendigkeit, welche die Inhaltsbestimmungen des Rechts characterisirt, scheidet die Rechtssphäre

auf das Bestimmteste vom Gebiete der Sittlichkeit. Sie ist es, welche, zum Bewußtseyn gekommen, das allgemeine Anerkenntniß überall hervorgerufen hat, daß, was Rechtens sey, von Jedem im Weigerungsfalle erzwungen werden könne, und daß daher das Recht selbst fordere, Anstalten zu treffen, um diese Erzwingbarkeit allgemein zu sichern. Dem Rechte gegenüber giebt es in der That keine Freiheit, sich so oder anders zu entschließen. Denn so gewiß zwar die Freiheit des Entschlusses überhaupt ein allgemeines Recht ist, so gewiß erkennt doch das Rechtsgesetz keine Freiheit an, die wider es selbst und seinen Inhalt gerichtet wäre. Die Rechtsidee fordert vielmehr nicht nur Anstalten, um das verletzte Recht wieder herzustellen, sondern auch Vorkehrungen, um Verletzungen desselben zu verhüten. Und wenn dennoch in wohlgeordneten Staaten Unrecht und Verbrechen geschehen, so liegt das nur in der Unmöglichkeit, überall ausreichende Mittel zu finden, um sie unmöglich zu machen, ohne zugleich jenes allgemeine Recht der freien Thätigkeit anzutasten. In der Sphäre der Sittlichkeit dagegen herrscht nicht nur thatsächlich die volle Freiheit des Entschlusses zum Guten oder Bösen, sondern die Idee des Guten fordert diese Freiheit als unerläßliche Bedingung ihrer Verwirklichung, und gestattet daher nicht nur die Möglichkeit des Bösen, sondern fordert diese Gestattung. Das Recht hört nicht auf Recht zu seyn, auch wenn ich es gezwungen thue; das Gute dagegen ist nicht mehr gut, wenn es von irgend einem Zwange, sey es von der Furcht vor Strafe oder von der Hoffnung auf Lohn, ausgeht. Darum ist es kein Verdienst, rechtlich zu handeln; darum aber auch ist es unsittlich, auf das Verdienst sittlicher Handlungen Prämien zu setzen; darum endlich ist es widerrechtlich, die Freiheit des sittlichen Thuns und Lassens durch Rechtsgesetze und Zwangsansprüche zu beschränken. Denn eben wegen der Nothwendigkeit der sittlichen Freiheit ist diese Freiheit zugleich ein unantastbares Recht. —

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen, indem wir es der Disciplin der Ethik überlassen müssen, den Inhalt der ethischen Ideen erschöpfend festzustellen. Es kommt uns hier nur darauf an, die Mehrheit derselben und damit die Mannichfaltigkeit der ethischen Kategorieen zu erweisen, und nur soweit dieß ohne eine Darlegung der Verschiedenheit ihres Inhalts unmöglich ist, haben wir letzteren

in unsre Betrachtung hineinzuziehen. In dieser Absicht und daher nur skizzenhaft und ohne tiefere Begründung werden wir im Folgenden auch noch die Ideen des Schönen und Wahren erörtern.

Die Rechtsidee steht, wie gezeigt, allen übrigen insofern antithetisch gegenüber, als sie vorschreibt, was wir nach unsrer eignen Wesensbestimmtheit wollen müssen und daher zu thun gezwungen werden können. Alle übrigen ethischen Ideen wenden sich dagegen an unsre freie Selbstbestimmung. Der Begriff des Guten bezeichnet ihr den Inhalt, Object, Motiv und Zweck unsers Handelns in den mannichfaltigen Verhältnissen des Lebens. Mit ihm steht die Idee des Schönen in nächster Beziehung. Denn sie wendet sich an unser Bilden und Gestalten, d. h. an unser Thun und Wirken, sofern es auf dem Gebiete des innern Lebens wie der äußern Thätigkeit eine bestimmte Form erhalten, in einer wahrnehmbaren Gestalt sich äußern muß. Für diese Formgebung stellt uns die Idee des Schönen den vorbildlichen Typus, die leitende Norm auf. Daß wir sie selbst nur gewinnen mittelst der Unterscheidung der einzelnen Objecte gemäß der Kategorie des Schönen, brauchen wir wohl nicht noch besonders zu zeigen. Nur durch ein solches Unterscheiden und Vergleichen bilden sich uns zunächst einzelne Vorstellungen von schönen Gegenständen; diese erheben wir auf dem angegebenen Wege zu concreten Begriffen und fassen sie schließlich unter den Gattungs-Begriff des Schönen überhaupt (mit seinen Unterarten des Erhabenen, Edlen, Anmuthigen) zusammen. Zur Idee wird dieser Begriff, sofern er, an der Kategorie des Schönen berichtigt und über das Gegebene hinausgehoben, mit dem Gefühle des Sollens sich verknüpft und uns so zu der Annahme drängt, daß das Schöne die seynsollende Form der Dinge wie unsers Bildens und Gestaltens sey. Erst damit wird sein Inhalt zum Ideale, das unsrer Thätigkeit vorschwebt, sie leitet und regelt. Aber es ist immer nur Ideal für unsre Form gebende Thätigkeit, selbst nur eine ideale Form, eine mehr oder minder deutliche Vorstellung eines vorbildlichen Typus, nach welchem jede einzelne Form zu bilden ist. Diese ideale Form hat an sich selbst keinen bestimmten Inhalt; denn alle Dinge und Erscheinungen sind ihre gegebenen Objecte, sofern sie fähig sind, die Form der Schönheit anzunehmen. An sich ist daher nichts von der Sphäre des ästhetischen Ideals

ausgeschlossen. Aber die einzelnen bestimmten Erfordernisse vollendeter Formschönheit: höchste Gesetzlichkeit, Klarheit und Bestimmtheit der Gestaltung, innigste Harmonie der Theile unter einander und mit dem Ganzen wie der äußern Erscheinung und des in ihr erscheinenden Lebens, vollkommene Zweckmäßigkeit der Construction und Composition, und vor Allem klarste Anschaulichkeit eben dieser Zweckmäßigkeit, Harmonie und Gesetzlichkeit, — diese Erfordernisse setzen die Idee der Schönheit in unmittelbare Beziehung zu den Ideen des Guten und Wahren, und beschränken die Zahl der Objecte an denen sie sich verwirklichen läßt. Denn vollkommene Gesetzlichkeit der Gestaltung läßt sich im Einzelnen nicht zur klaren Anschauung bringen ohne die Vorstellung eines allgemeinen obersten Gesetzes, dem alle Dinge dienen und dessen Inhalt ihre mannichfaltigen Formen dergestalt bedingt und bestimmt, daß sie nur gesetzlich gebildet erscheinen, so weit sie ihn klar und deutlich auszudrücken vermögen. Vollendete Harmonie der Theile und des Ganzen, des Wesens und der Erscheinung, läßt sich nicht darstellen ohne die Vorstellung eines ideellen Einheitspunktes, auf den Alles sich bezieht und der das Aeußere mit dem Innern wie die Theile unter einander und mit dem Ganzen verbindet. Und vollkommene Zweckmäßigkeit zu klarer Anschauung zu bringen ist unmöglich ohne die Idee eines höchsten und letzten Zwecks, durch den alle einzelnen Zwecke nur Zwecke sind, weil sie in ihm nur ihre Erfüllung finden. Aber jenes oberste Gesetz ist das Sittengesetz; jener ideelle Einheitspunkt ist das wahre Wesen jedes Dinges, und der höchste Zweck ist für den Menschen seine Bestimmung, d. h. die Verwirklichung der Ideen des Guten, Schönen und Wahren. Mit Einem Worte: Das Schöne könnte nicht vom Gefühle des Sollens begleitet seyn und würde, statt Wohlgefallen und Theilnahme zu erwecken, uns gleichgültig lassen, wenn der Gegenstand, an dem es erscheint, ohne allen Werth für uns wäre. Nur das also, was zur Bestimmung unsres Daseyns in erkennbarer Beziehung steht oder einer solchen Beziehung zum Ausdruck zu dienen vermag, ist überhaupt der Form der Schönheit fähig. Und seine Schönheit wird dem Ideale um so näher kommen, je näher das Verhältniß des Gegenstandes zu unsrer Bestimmung erscheint, d. h. je klarer und anschaulicher diejenige Seite seines Wesens, von welcher er einen Werth für uns hat, hervortritt. Diese oft verborgene,

schwer erkennbare Seite sicher zu treffen, von ihr aus den Gegenstand aufzufassen und seiner Gestalt ideale Formschönheit zu geben, ist das Talent des Künstlers, das, wo höchste Feinheit des Schönheitsgefühls und Fülle der Phantasie (der gestaltenden Kraft des Geistes) mit Reinheit und Größe der sittlichen Gesinnung sich begegnen, zum Genie sich steigert.

Lebendiges Schönheitsgefühl ist sonach die Bedingung nicht nur für die Bildung des künstlerischen Ideals, jener „certa idea", nach der Raphael seine Schöpfungen entwarf, sondern auch für die Perception und Auffindung des gegebenen Schönen in Kunst und Natur. Aber ebensosehr ist das künstlerische Ideal nach Form und Inhalt bedingt durch die Schärfe, Genauigkeit und Richtigkeit, mit welcher der Künstlergeist die gegebenen Erscheinungen gemäß der Kategorie des Schönen ursprünglich unterschieden hat. Auch wird das Ideal wie das Schönheitsgefühl selbst nach dem eigenthümlichen, auf Naturbestimmtheit beruhenden Wesen des Künstlers sich modificiren, und demgemäß jedes seiner Werke den Stempel seiner Persönlichkeit an sich tragen, d. h. jeder Künstler wird einen eigenthümlichen S t y l haben. Aber wenn bereits in jene ersten, Grund legenden Acte der unterscheidenden Thätigkeit die subjectiven Neigungen und Gelüste, Vorurtheile, Eigensinn und Selbstgefälligkeit ꝛc. sich einmischen und das Resultat verfälschen, so wird das Ideal des Künstlers nicht mehr bloß nach seiner Subjectivität sich m o d i f i c i r e n, sondern es wird von ihr b e s t i m m t. Die Folge davon ist, daß es einseitig, unrein, unwahr, weil dem allgemeinen kategorischen Normalbegriffe der Schönheit widersprechend, erscheinen wird, und jemehr die Werke eines Künstlers das Gepräge solcher Einseitigkeit und Unwahrheit zeigen, desto mehr wird sein Styl zur M a n i e r herabsinken. Aus derselben Quelle stammen die Mißbildungen des s. g. Geschmacks, die Verirrungen und Verkehrtheiten des Urtheils über das Schöne in Natur und Kunst. Darin aber zeigt sich zur Evidenz, daß die Idee der Schönheit nicht nur in unmittelbarer Beziehung zum sittlich Guten, sondern auch zur Idee der Wahrheit steht.

Wir unterscheiden bei genauerem Sprachgebrauche zwischen R i c h t i g k e i t und W a h r h e i t eines Gedankens: eine Vorstellung kann richtig, und doch ohne alle Wahrheit seyn. Was ist der Sinn dieser Unterscheidung? Richtig nennen wir diejenige Vorstellung, die

der Beschaffenheit eines gegebenen Objects entspricht, mögen wir die Uebereinstimmung bloß voraussetzen oder der Gründe d. h. der zwingenden Denknothwendigkeit uns bewußt seyn, warum wir sie annehmen müssen. Allein gesetzt auch, daß alle unsre Vorstellungen vollkommen richtig wären und Alles, was ist, mit absoluter Genauigkeit in unserm Bewußtseyn sich abspiegelte, — um so mehr würden wir zu der Frage gedrängt: welchen Werth, welchen Sinn und Zweck hat diese Erkenntniß der Dinge? Wozu das, was schon einmal reell vorhanden ist, noch ein zweites Mal ideell, im Spiegelbilde der Vorstellung setzen? Wozu diese bloße Wiederholung, diese leere Tautologie? Und woher andrerseits unser Forschen und Suchen nach dem, was hinter der Erscheinung liegt? woher dieser Wissenstrieb, der zwar anfänglich nur auf die Erforschung des Gegebenen geht, aber auch bei vollster Erkenntniß desselben sich nicht beruhigen, sondern nach wie vor nach dem Grunde und Zwecke der Dinge fragen würde? — Können wir nicht umhin, die Dinge wie unsre eignen Strebungen und Vorstellungen nach ihrem Werthe zu unterscheiden, so können wir auch nicht umhin, nach ihrem Grunde und Zwecke zu forschen. Denn ihr Werth steht, wie gezeigt, im geraden Verhältnisse zu dem Zwecke unsers Daseyns, zum höchsten Ziele, das es für uns giebt. Sie können mithin nur einen Werth haben, wenn sie einen Zweck haben, d. h. wenn sie nicht, um ihrer selbst willen da sind, sondern um als Mittel zur Erreichung jenes höchsten Ziels zu dienen, wenn also die Verwirklichung desselben ihr Grund und Zweck ist. Nach letzterem fragen, heißt aber nach ihrer W a h r h e i t fragen. Denn nur dann habe ich das w a h r e Wesen eines Dinges erkannt, wenn ich seinen Grund und Zweck kenne; nur in dieser Erkenntniß liegt Genüge und Befriedigung. Darum hat unser Forschen und Erkennen nur einen Werth für uns, wenn es zur Wahrheit führt. Darum ist eine werthlose Wahrheit keine Wahrheit, sondern nur eine richtige Vorstellung; und nur sofern sich zeigen ließe, daß auch die bloße Abspiegelung des Gegebenen wenigstens mittelbar von Werth sey, weil sie den Uebergang zur Erkenntniß der Wahrheit bildet, würde die richtige Vorstellung etwas mehr als eine sinnlose Wiederholung seyn. So gewiß wir also einen Trieb zur Erforschung des Grundes und Zwecks der Dinge haben, so gewiß besitzen wir einen Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit und so gewiß beruht der-

selbe auf unsrer moralischen Natur. Denn es kann dieser Trieb nur die Wirkung und der Ausdruck jenes Gefühls des Sollens seyn, das alle sittlichen Elemente unsers Wesens begleitet und die Sittlichkeit selbst erst möglich macht. Nur weil wir, um sittlich handeln zu können, *wissen* müssen, *was* wir sollen, *worin* das Gute und das Schöne und damit der letzte Zweck der Dinge bestehe —, trachten wir nach Erkenntniß, suchen wir nach Wahrheit. Nur in dieser ethischen Nothwendigkeit d. h. in dem Gefühle des Sollens, sofern es an unsre erkennende Thätigkeit sich wendet, liegt der einzig mögliche Erklärungsgrund des Wissenstriebes. Allein dieser Trieb würde selbst sinn- und zwecklos seyn, wenn ihm die Wahrheit unerreichbar gegenüberstünde. Nun ist aber das wahre Wesen, der letzte Grund und Zweck der Dinge, nicht unmittelbar, in der sie abspiegelnden Wahrnehmung gegeben. Die Frage nach ihm quillt aus unserm eignen *Innern*. Denn die Dinge selbst erscheinen nur in *gegenseitigem*, *relativem* Verhältniß von Zweck und Mittel, Grund und Folge; die Forderung eines *letzten* Grundes, eines *höchsten* Zweckes bringen *wir* zu ihnen hinzu. Wenn wir daher auch durch Unterscheiden und Vergleichen gemäß den *logischen* Kategorieen die exacteste Erkenntniß des Gegebenen zu gewinnen vermöchten, wenn uns auch die logische Kategorie des Zwecks und Mittels insbesondre zu der Einsicht führte von der zweckmäßigen Beschaffenheit der Dinge für das Fortbestehen des Einzelnen im Ganzen und des Ganzen im Einzelnen, für die Erhaltung von Ordnung, Leben und Bewegung u. s. w., — dennoch würden wir zur Erkenntniß der Wahrheit nimmermehr gelangen, wenn nicht neben den logischen Kategorieen eine *ethische* in unsrer Seele waltete und unsre erkennende (unterscheidende) Thätigkeit, zunächst ganz unbewußt und instinctiv anleitete, Wahres und Unwahres, Wesen und Schein, Werth und Unwerth zu unterscheiden. Ihrem Inhalte nach ist diese Kategorie der an sich nur formale Begriff eines letzten Grundes und Zweckes von Allem was ist. Indem sie unsrer unterscheidenden Thätigkeit zur Norm dient, und zugleich vom Gefühle des Sollens begleitet ist, werden wir über jeden gefundenen einzelnen Grund und Zweck hinausgetrieben und können nicht eher stillstehen, als bis wir nach Maßgabe der Erkenntniß des Gegebenen zur Vorstellung eines letzten Grundes und Zwecks von bestimmtem materia-

lem Gehalte gelangt sind. Daß derselbe nur ethischen Characters seyn kann und im wesentlichen mit dem Inhalte der Ideen des Guten und Schönen in Eins zusammenfallen muß, folgt schon daraus, daß, wie gezeigt, die Forschung nach dem Grunde und Zwecke der Dinge mit der Frage nach ihrem Werthe und Unwerthe identisch ist, oder vielmehr daß nur diese Frage zu jener Forschung treibt. Die Idee der Wahrheit, der Begriff eines höchsten Werthes oder Gutes und die Vorstellung eines letzten Grundes und Zweckes sind nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache. Das s. g. Wahrheitsgefühl endlich hat nothwendig dieselbe Quelle wie das sittliche, das Schönheits- und das Rechtsgefühl. Es ist ebenfalls eine ethische Eigenschaft und hängt von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen ab. Es bewirkt unmittelbar und unwillkührlich unsre Zustimmung zur Wahrheit, wo sie uns entgegentritt, möge sie von Andern uns mitgetheilt oder durch eigne Forschung gefunden werden. Es ist das erste Moment der subjectiven Anerkenntniß des objectiv Wahren, das zwar das Ich und der von ihm geleitete Wille bezweifeln und leugnen kann, damit aber nothwendig einen innern Zwiespalt im eignen Wesen des Menschen herbeiführt. —

Will man die Vernunft als ein besondres Geistesvermögen betrachten und vom Verstande unterscheiden, so kann man sie nur bezeichnen als diejenige Kraft oder Thätigkeitsweise unsrer Seele, welche uns befähigt, die ethischen Ideen uns zum Bewußtseyn zu bringen, sie in ihrer Berechtigung und allgemeinen Gültigkeit anzuerkennen, und ihnen gemäß zu wollen und zu handeln. Damit wäre sie zunächst 1) die Fähigkeit der Seele, von Dem was seyn soll, d. h. von ihrer eignen höchsten Bestimmung afficirt zu werden und dieß Gefühl des Sollens sich zum Bewußtseyn zu bringen, — d. h. sie wäre zunächst das Vermögen des Gewissens. Sie wäre aber auch 2) das ethische Selbst- und Gemeingefühl, d. h. das Gefühlsvermögen der Seele, sofern es theils in jenem Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne, theils in der Fähigkeit der Seele, von dem erscheinenden Guten und Bösen, Schönen und Häßlichen, Wahren und Unwahren angenehm und resp. unangenehm berührt zu werden, also in dem Gefühl des Wohlgefallens und Mißfallens sich äußert. Sie wäre aber auch 3) die unterscheidende Kraft der Seele, sofern sie gemäß den ethischen Kategorieen thätig ist und mittelst ihrer den

Inhalt der ethischen Ideen uns zum Bewußtseyn bringt. Endlich wäre sie 4) auch die wollende und beschließende Kraft der Seele, welche, vom Gefühl des Sollens angetrieben, den Inhalt der ethischen Ideen als das Seynsollende erkennend, durch ein ihnen entsprechendes Handeln sie zu verwirklichen strebt. Sonach wäre die Vernunft ebenso sehr Gefühl, als Verstand und Wille, ebenso sehr ein theoretisches Vermögen der unmittelbaren Apperception (des Vernehmens), der Unterscheidung und Auffassung, der Beurtheilung und Anerkennung, als ein praktisches, den Willen anregendes und leitendes Vermögen; aber beides nur als Trägerin und Vermittlerin der ethischen Ideen. Eben darum kann man mit gleichem Rechte behaupten, die Vernunft sey kein besondres Vermögen der Seele, sondern verschmelze mit ihren drei Grundvermögen des Empfindens und Fühlens, des Unterscheidens (Vorstellens), des Strebens und Wollens, und bezeichne nur die Thatsache, daß diese Vermögen nicht bloß in Beziehung stehen zur gegebenen Beschaffenheit der Dinge und des menschlichen Wesens, sondern auch zu einer ihnen gesetzten Bestimmung, also nicht bloß zu Dem, was ist, sondern auch zu Dem, was seyn soll. —

Allein ohne die ethischen Grundkategorieen, des Wahren, Guten und Schönen könnte von einem vernünftigen Erkennen und Handeln nicht die Rede seyn. Sie bilden, zusammen mit dem Gefühl des Sollens, das Fundament der ethischen Natur des Menschen. Die Idee des Rechts kann nicht auf die gleiche Würde und Bedeutung Anspruch machen. Denn es leuchtet von selbst ein, daß sie nur so lange als jene noch nicht zur vollen Verwirklichung gelangt sind, als besondre Idee ihnen gegenüber steht, und in demselben Maße, in welchem jene sich verwirklichen, ihrerseits sich aufhebt. Die drei ethischen Grundkategorieen mit ihren Unterarten — die wir hier nicht näher darlegen können — entsprechen nun aber offenbar den drei Klassen der logischen, die Erkenntniß des Gegebenen vermittelnden Kategorieen. Die Kategorie des Wahren kann als die fundamentale ethische Beschaffenheitskategorie bezeichnet werden, sofern wir mittelst ihrer das wahre Wesen der Dinge, die Beschaffenheit dessen, was seyn soll, uns zum Bewußtseyn bringen. Die Kategorie des Guten correspondirt den logischen Verhältniß- oder Causalitätskategorieen. Denn mittelst ihrer erkennen wir die seynsollenden

Verhältnisse der Menschen und Dinge zu einander, die seynsollende Thätigkeit sowohl in Bezug auf unser eignes Wollen und Handeln wie in Betreff der Wirksamkeit der Dinge. Die Kategorie der Schönheit endlich entspricht den logischen Ordnungskategorieen. Denn die Idee der Schönheit fordert die höchste Gesetzlichkeit, Zweckmäßigkeit und Harmonie des Einzelnen in sich wie des Ganzen als Ganzen; sie ist mithin als Kategorie die Norm für die Erkenntniß der seynsollenden, höchsten, vollendeten Ordnung von Allem was ist. Sonach ergänzen sich beide Gebiete gegenseitig. Die logischen Kategorieen führen allerdings zunächst nur zu einer Erkenntniß des Gegebenen, Seyenden; aber indem das ihnen gemäß verfahrende Unterscheidungsvermögen entweder zugleich von den ethischen Kategorieen geleitet wird, oder die mittelst jener gewonnenen Resultate weiterhin nach den ethischen Kategorieen sichtet, führt die Erkenntniß des Seyenden zum Wissen des Seynsollenden und damit zum wahren Wissen als dem Wissen der Wahrheit.

Viertes Capitel.

Der Ursprung des Zweifels und des Irrthums, und die Bedingungen der Gewißheit unsrer Erkenntniß.

Wir haben in den drei Capiteln unsrer bisherigen Erörterung darzuthun gesucht: 1) unsre einzelnen Wahrnehmungen und Vorstellungen von den mannichfaltigen äußern Dingen, wenn sie auch nur durch die unterscheidende Thätigkeit der Seele zu Vorstellungen werden, gehen doch von der Sinnesempfindung und damit von einer Einwirkung der äußern Dinge aus, und eben deshalb drängen sie sich uns dergestalt auf, daß wir sie haben (produciren) müssen und auch an ihrer Bestimmtheit nichts ändern können. Auf dieselbe Weise entstehen mittelst der Gefühle die Vorstellungen von unserm eignen Wesen und seinen gegebenen Bestimmtheiten und Thätigkeitsweisen. 2) Unsre allgemeinen Vorstellungen, unsre concreten Prädicat- und Subjectbegriffe d. h. unsre Vorstellungen von allgemeinen Bestimmtheiten und von mannichfaltigen Gattungen und Arten der Dinge wie von allgemeinen Gesetzen und einer allgemeinen Ordnung, durch welche die Stellung, die Bewegungen, Kräfte, Wirkungen der Dinge zu und auf einander bedingt sind, bilden sich mittelst Vergleichung einer Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer gemäß den logischen Kategorieen, welche unser Unterscheidungsvermögen überhaupt als immanente Normen seines Thuns dergestalt leiten, daß es unbewußt und unwillkührlich ihnen gemäß thätig ist. 3) Auf ähnliche Art entstehen unsre ethischen Begriffe und Ideen, indem sie vom Gefühle aus nur dadurch zu Vorstellungen werden und fortschreitend sich ausbilden, daß wir unsre Strebungen, Willensacte und Handlungen wie deren Motive und Zwecke gemäß den ethischen Kategorieen unterscheiden und unter einander vergleichen.

Damit haben wir indeß nur den Ursprung unsrer Vorstellungen und Begriffe dargethan und höchstens soviel nachgewiesen, wie wir zu der Meinung kommen, die wir anfänglich alle theilen und der gemeine Mann thatsächlich sein Leben lang hegt, daß die Dinge an sich so seyen, wie wir sie wahrnehmen und vorstellen. Aber ob diese Meinung begründet sey, unterliegt nicht nur schweren Zweifeln, die aus den Resultaten unsrer Untersuchung selber sich ergeben, sondern nach diesen Resultaten scheint es auch, als könne einerseits der Irrthum und der Zweifel gar keine Stätte in unserm Bewußtseyn haben; und als sey es doch andrerseits zugleich unmöglich, Gewißheit darüber zu gewinnen, ob unsre Vorstellungen und Begriffe dem reellen Wesen und der an-sich-seyenden Beschaffenheit der Dinge entsprechen. Denn wenn unsre s. g. objectiven d. h. auf gegebene Gegenstände sich beziehenden Vorstellungen und Begriffe auf nothwendige Weise sich bilden und nicht anders seyn können als sie sind, so würden sie zwar immerhin an sich falsch seyn können, aber wir würden nie zur Erkenntniß ihrer Falschheit zu gelangen vermögen und das Bewußtseyn uns geirrt zu haben, wäre schlechthin unmöglich. Damit wäre aber auch alles Schwanken über die Richtigkeit unsrer Auffassung, alle Ungewißheit und alles Zweifeln ausgeschlossen. Denn die Gewißheit ist, wie gezeigt, nichts andres als das Bewußtseyn der Nothwendigkeit unsrer Vorstellungen und ihres Inhalts; wo diese Nothwendigkeit waltet, kann mithin keine Ungewißheit aufkommen. Der Zweifel aber setzt die Ungewißheit voraus, weil er der Gewißheit gegenüber unmöglich ist. Er ist selbst nichts andres als die subjective Ungewißheit, das Bewußtseyn, daß die Sache, wie sie uns vorliegt, ebensowohl so als auch anders aufgefaßt werden könne, also die Frage, für welche von beiden Auffassungen wir uns entscheiden sollen. Von solchem Fragen und Schwanken könnte nicht die Rede seyn, wenn alle unsre objectiven Vorstellungen nothwendig nur so und nicht anders seyn könnten als sie sind. — Allein so wünschenswerth dieser Zustand perennirender Gewißheit scheinen möchte, so wäre er doch zugleich ein Zustand perennirender Ungewißheit. Denn die Erfahrung zeigt zur Evidenz, daß unsre Sinnesperceptionen, die Grundlage unsrer objectiven Vorstellungen, obwohl wir sie haben müssen und nichts an ihnen ändern können, doch keine bloßen Wirkungen der äußern reellen Gegenstände,

sondern wesentlich durch die Beschaffenheit unsrer Sinnesorgane und unsers Empfindungsvermögens mit bedingt sind. Mithin ist es keineswegs nothwendig, daß sie dem An-sich der äußern Dinge entsprechen; letztere könnten vielmehr in jedem Falle an sich ganz anders seyn als sie uns erscheinen. Und in der That haben wir auch keineswegs das Bewußtseyn, daß die Dinge an sich so seyn müssen wie sie uns erscheinen, sondern nur das Bewußtseyn, daß wir nicht umhin können sie so vorzustellen: die Sinnesperception involvirt überall von Anfang an nur die unmittelbare Gewißheit, daß die Dinge für uns so sind d. h. uns so erscheinen, wie wir sie percipiren. Nach unsern bisherigen Erörterungen scheint es aber unmöglich, über diese bloße Erscheinung hinaus zu irgend einer Gewißheit über das An-sich der Dinge zu gelangen. — Woher nun dennoch einerseits der Zweifel und der Irrthum, die subjective Ungewißheit und resp. Unrichtigkeit der Auffassung? Und woher andrerseits, wenn auch nur in einzelnen Fällen, die volle objective Gewißheit, daß Etwas an sich so seyn müsse wie wir es vorstellen? Beides ist eine unleugbare Thatsache des Bewußtseyns, die eine Erklärung fordert, zumal da sie unsern bisherigen Resultaten zu widersprechen scheint.

Die erste dieser Thatsachen findet zunächst ihre Erklärung in einer Beschaffenheit unsrer Sinnesperceptionen, die zu erörtern wir bisher keine Veranlassung hatten. Unsre Nervenaffectionen nämlich, wenn sie zu Sinnesempfindungen werden und die sinnliche Perception vermitteln sollen, müssen, wie die Physiologie längst festgestellt hat, einen bestimmten Grad der Stärke haben. Uebersteigt die Reizung dieses Maaß oder bleibt sie unter demselben zurück, so erfolgt entweder gar keine oder eine zu schwache Sinnesempfindung, und damit gar keine oder eine unbestimmte und unklare Sinnesperception. Sey es daß die Sinnesempfindung zwar vorhanden, aber an sich selbst nicht bestimmt von andern unterschieden sey, oder sey es, daß nur unsre nachunterscheidende (auffassende) Thätigkeit, weil von beschränkter Kraft, nicht im Stande ist, den vorhandenen an sich selbst bestimmten Unterschied aufzufassen; — der Erfolg wird in beiden Fällen derselbe seyn: wir werden entweder gar keine oder nur eine unklare und unbestimmte Vorstellung von dem Gegenstande gewinnen. Die unklare und unbestimmte Vorstellung ist aber nothwendig zugleich hin-

sichtlich ihres Inhalts eine ungewisse: denn ihr Inhalt fällt für unser Bewußtseyn in Eins zusammen mit ihrer Bestimmtheit, weil er nur in ihrer Unterschiedenheit von andern Vorstellungen (Sinnesempfindungen) besteht. Darum kann es uns unter Umständen, z. B. wenn ein Gegenstand zu weit entfernt ist, zwar vollkommen gewiß seyn, daß wir irgend ein reelles Ding vor uns haben, aber gänzlich ungewiß, was dasselbe seyn möge. Aus dieser Bedingtheit unsrer Sinnesperceptionen durch die Stärke der Nervenreizung erklären sich auch die bekannten Thatsachen, daß wir bei zu schwacher Beleuchtung, in der Finsterniß, aber auch bei zu starkem Lichte, geblendet, keinen Gegenstand zu sehen vermögen, daß eine buntgefärbte Scheibe, rasch um sich selbst gedreht, uns nicht bunt, sondern weiß oder grau erscheint, u. s. w. Andre ähnliche Thatsachen beruhen auf der Construction unsers Auges, so z. B., daß uns Gegenstände, obwohl wir sie deutlich sehen und unterscheiden können, in der Entfernung kleiner erscheinen als in der Nähe. Solcher Thatsachen ließen sich noch mehrere anführen. Indeß wir haben nicht nöthig, in eine physiologische und psychologische Untersuchung unsrer Sinnesorgane einzugehen. Wir wollten nur an allbekannte Dinge erinnern, durch welche die tägliche Erfahrung Jedem von uns zeigt, daß es in vielen Fällen ungewiß ist, ob unsre unmittelbare Sinnesperception auch nur derjenigen Objectivität des Gegenstandes entspricht, welche ihm als Erscheinung da zukommt, wo die Bedingungen unsers Sehens und Hörens vollständig und genau erfüllt sind.

An diese allgemeine und natürliche Quelle der Ungewißheit schließt sich unmittelbar eine andre an, die in momentanen Störungen, in Mißbildung oder Krankheit unsrer Sinnesorgane ihren Sitz hat. Zeigen uns jene eben erwähnten Thatsachen, daß unsre Sinnesperceptionen je nach den Umständen, unter denen die Dinge auf unsre Organe einwirken, sich modificiren, so liefern uns die hierher gehörigen Erscheinungen (z. B. daß uns in Krankheiten bitter schmeckt, was uns im gesunden Zustande süß erscheint, daß wir bei Störungen unserer Sinnesorgane ein Sausen und Summen hören, ein Flimmern, Funkeln 2c. vor den Augen haben, welches durch nichts Aeußeres veranlaßt ist 2c.) die schlagendsten Beweise, daß unsre sinnlichen Wahrnehmungen nicht bloß von der Einwirkung der Dinge, sondern auch von der Beschaffenheit unsrer Sinnesorgane abhängen,

mit letzterer daher sich ändern, und mithin an sich selbst uns keine Bürgschaft geben, daß die Dinge an sich so sind, wie sie uns erscheinen.

Alle diese und ähnliche Fälle sind indeß nur Beispiele der s. g. Sinnestäuschung, — ein Ausdruck, der bei näherer Betrachtung nicht wohl gewählt erscheint. Denn die Sinne oder vielmehr unsre Sinnesperceptionen behaupten ja keineswegs, daß der Gegenstand an sich so sey, wie er uns erscheint; sie geben uns vielmehr, wie gezeigt, zugleich zu erkennen, daß sie die Gegenstände nur so darstellen, wie sie für uns sind, d. h. wie sie unter den gegebenen Bedingungen sich uns darstellen müssen. Sie täuschen uns also nicht, sondern drücken im Grunde immer richtig und genau aus, was sie ausdrücken können. Es ist unsre Sache (und vielleicht die uns mit weiser Absicht gestellte Aufgabe), jene Bedingungen zu erforschen und mit der Erkenntniß derselben uns über die Sinneserscheinung zur Auffassung des An-sich der Dinge zu erheben. Jedenfalls sind diese s. g. Sinnestäuschungen wohl zu unterscheiden vom Irrthum und der Unwahrheit. Jene beruhen auf der Natur der Dinge und der gegebenen Beschaffenheit unsres sinnlichen Empfindungsvermögens; sie sind mithin objectiver Art und eben deshalb unvermeidlich. Der Irrthum dagegen beruht auf unsrer subjectiven Auffassung des einzelnen Falles und es kann niemals bewiesen werden, daß wir uns irren mußten. Der Irrthum setzt mithin voraus, daß wir nicht schlechthin und überall genöthigt sind, eine Sache nur so und nicht anders aufzufassen, daß vielmehr, in vielen Fällen wenigstens, unsre Auffassung bedingt ist von einem Thun unsrer Seele, welches nicht nothwendig auf Eine und dieselbige Weise, sondern in verschiedener Art ausgeübt und insofern ein willkührliches genannt werden kann. In der That nun giebt es neben jenem nothwendigen Thun unsrer Seele, durch das, wie gezeigt, unsre Empfindungen, Gefühle, Perceptionen ꝛc. entstehen und das wir mit dem allgemeinen Ausdruck der Denknothwendigkeit bezeichnet haben, eine Denkwillkühr, welche ebenso gewiß zur Natur unsers Geistes gehört als jene. Das Daseyn derselben ist nicht nur eine anerkannte Thatsache des Bewußtseyns, sondern läßt sich auch insofern gar nicht bestreiten und bezweifeln, als alles Bezweifeln und Bestreiten selbst das Daseyn willkührlicher Gedanken voraussetzt. Denn wir bezweifeln nur das

Ungewisse, also das Nicht-nothwendige; wir bestreiten nur das Irrige, Unrichtige, also wiederum nur das Nicht-nothwendige. Wäre also auch die Behauptung vom Vorhandenseyn einer Denkwillkühr irrig, falsch, so würde doch sie selbst gerade beweisen, daß wir willkührlicher Vorstellungen fähig sind. Diese Denkwillkühr beruht — wie die psychologische Selbstbeobachtung ergiebt — einerseits auf der Fähigkeit unsers Geistes, Vorstellungen, die ursprünglich unter Mitwirkung des reellen Seyns aus unsern Empfindungen und Gefühlen entstanden sind, uns in's Bewußtseyn zurückzurufen, also auf dem Erinnerungsvermögen. Andrerseits darauf, daß dieß Vermögen, — obwohl es auch selbständig nach den Gesetzen der s. g. Ideenassociation wirksam ist, so daß oft unwillkührlich eine Vorstellung die andre hervorruft, — doch zugleich unter die Botmäßigkeit unsers Ichs gestellt erscheint, so daß wir unsre einmal gebildeten Vorstellungen in der Regel nicht nur beliebig zu reproduciren, sondern auch beliebig zu ändern und umzugestalten, zu trennen und neu zu verbinden vermögen. Diese Fähigkeit, mit unsern Vorstellungen und Begriffen — wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade — frei zu schalten, ist die s. g. Einbildungskraft (Phantasie). Sie fällt, soweit sie von jener Spontanität unsers Ichs (die als Willensfreiheit unserm Bewußtseyn sich darstellt) und damit von Allem was den Willen bewegt, von unsern Bedürfnissen und Trieben, Neigungen, Wünschen, Interessen, 2c. abhängig erscheint, mit der Denkwillkühr in Eins zusammen.

Allein nicht nur über unsere bereits entstandenen Vorstellungen, sondern auch über unsre u n t e r s c h e i d e n d e Thätigkeit, durch welche sie erst entstehen, hat das Ich kraft jener Spontaneität eine wenn auch beschränkte Gewalt. Nach dieser Seite hin zeigt sich zwischen unsrer producirenden und unterscheidenden Thätigkeit hinsichtlich der Art und Weise ihrer Ausübung ein großer Unterschied. Bei unsern Empfindungen, Gefühlen, Strebungen (Trieben) erscheint nicht nur ihre Bestimmtheit nach Inhalt und Form, sondern auch die Art und Weise, wie sie sich bilden, jener innern Nothwendigkeit des Leidens und Wirkens (Reagirens) unterworfen, in welcher das gegebene unverrückbare Verhältniß unsrer Seele zur Außenwelt sich kundgiebt. Unsre p r o d u c i r e n d e Thätigkeit rein für sich erscheint mithin in j e d e r Beziehung unsrer Willkühr entzogen. Unsre u n t e r-

scheidende Thätigkeit dagegen ist zwar insofern ebenfalls eine nothwendige, als wir sie überhaupt ausüben müssen, weil unsre Seele von Natur zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn bestimmt ist und ohne sie uns nichts zum Bewußtseyn kommen würde. Allein so gewiß wir demgemäß immer unwillkührlich unterscheidend thätig sind und dabei ebenso unwillkührlich die Kategorieen als Normen unsers Thuns anwenden, so hängt es doch — wenigstens später nach erwachtem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und im gewöhnlichen Verlauf unsers Lebens — von uns ab, theils auf *welche* Objecte wir unsre unterscheidende Thätigkeit (unsre Aufmerksamkeit) richten, theils *wie* wir unterscheiden, ob genau und sorgfältig oder nachlässig und oberflächlich, theils endlich nach *welcher* bestimmten Kategorie, ob nach Qualität oder Quantität ꝛc. wir die Dinge unterscheiden wollen. Dieß steht durch unleugbare Thatsachen des Bewußtseyns fest. Alles Forschen, alles Beobachten und Experimentiren, alles Schließen und Folgern, Nachdenken und Ueberlegen, und somit alles Wollen und Handeln nach Zwecken und Motiven, beruht nur auf der Möglichkeit, unsre unterscheidende Thätigkeit in den angegebenen Beziehungen bestimmen und leiten zu können. Diese Möglichkeit widerspricht auch keineswegs den Resultaten unsrer bisherigen Erörterungen. Denn es ist kein Widerspruch, daß die Wirkung auf ihre Ursache zurückwirke und daß also eine Kraft, die anfänglich und ursprünglich zwar von den einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Strebungen angeregt wird und durch ihre Thätigkeit selbst erst das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn vermittelt, später von dem selbstbewußten Ich Anregungen empfange und geleitet werde. Ohnehin ist das Ich nur die Seele selbst, die mittelst ihrer unterscheidenden Thätigkeit zum Bewußtseyn ihrer selbst, ihrer Bestimmtheiten, ihrer Kräfte und Fähigkeiten, ihres Thuns und Leidens gelangt ist; und wenn dieß Selbstbewußtseyn in sich kein Widerspruch ist, so ist es auch kein Widerspruch, daß die Seele fortan mit Bewußtseyn und somit nach Ueberlegung und Absicht ihre Thätigkeitsweisen ausübt.

Nun ist aber, wie gezeigt, alle Auffassung wie schlechthin aller Inhalt unsers Bewußtseyns durch die unterscheidende Denkthätigkeit bedingt: wie wir die Objecte unterscheiden, so fassen wir sie auf, und wie wir sie auffassen, so sind sie für unser Bewußtseyn. Je ungenauer und nachlässiger also die Unterscheidung vollzogen wird,

desto unbestimmter und unvollständiger wird der durch sie gewonnene Inhalt des Bewußtseyns seyn. Wenn wir daher einen Gegenstand nur flüchtig betrachten, so erhalten wir auch nur eine undeutliche Vorstellung von ihm und Vieles entgeht uns was wir bei genauerer Unterscheidung bemerken. Damit ist zwar noch kein Irrthum gegeben; aber er tritt sofort ein, wenn wir die Flüchtigkeit unsrer Unterscheidung nicht beachten und ohne Weiteres das Daseyn dessen leugnen, was wir nicht bemerkt haben. Je undeutlicher die Vorstellung ist, desto leichter wird sie mit andern ähnlichen Vorstellungen unsers Gedächtnisses sich verknüpfen; und indem wir wiederum diesen Umstand außer Art lassen und sie daher in der Erinnerung mit diesen andern vermischen, d. h. indem wir nicht genau genug unterscheiden, wessen wir uns bestimmt und wessen wir uns nur unbestimmt erinnern, so ist damit eine neue Quelle des Irrthums geöffnet. Aber auch mit denjenigen Vorstellungen, welche die von unsern Gefühlen und Stimmungen, Gemüthsbewegungen, Wünschen und Absichten erregte Einbildungskraft in uns hervorruft, wird eine undeutliche Wahrnehmung leicht dergestalt zusammenfließen, daß wir den reellen Gegenstand derselben mit dem Objecte der Einbildung verwechseln. Das ist die Quelle unsrer s. g. Illusionen, d. h. wir gerathen häufig dadurch in Irrthum, daß unsre Einbildungskraft in unsre auffassende, reflectirende, urtheilende, schließende Thätigkeit sich einmischt, und Demjenigen, das in Wahrheit unserm Bewußtseyn nur unbestimmt vorschwebt, eine ihm fremde Bestimmtheit giebt. Ich glaube z. B. in einiger Entfernung meinen Freund N. zu sehen, beim Näherkommen finde ich, daß ich mich getäuscht habe, — d. h. ich finde, daß ich ungenau unterschieden und die Einmischung der Einbildungskraft in meine auffassende Thätigkeit nicht sorgfältig genug abgehalten habe: in Folge dessen hat mir meine vom Wunsche angeregte Einbildungskraft einen Streich gespielt und bewirkt, daß ich die wegen der Entfernung unbestimmte Wahrnehmung eines meinem Freunde bloß ähnlichen Menschen mit der von ihr hervorgerufenen Vorstellung identificirt habe. Aber auch da, wo der Irrthum durch die Sache selber, oder durch besondere Umstände, Zufälligkeiten 2c. veranlaßt zu seyn scheint, liegt ihm doch in der Regel ein Mangel an klarer, genauer Unterscheidung zu Grunde. Wenn z. B. viele Jahrhunderte lang angenommen ward, daß die Sonne sich um

die Erde drehe, so beruhte der Irrthum nur zum Theil auf der s. g. Sinnestäuschung; im Grunde rührte er daher, daß man — obwohl man dieß nicht wahrnehmen konnte — doch annahm, die Erde stehe still, in welchem Falle die wahrgenommene Bewegung freilich nur die Sonne betreffen konnte, — d. h. der Irrthum beruhte auf einem Mangel an Unterscheidung zwischen wirklichem und bloß eingebildetem Wissen. Oder wenn der Mathematiker mit aller Sorgfalt rechnet, der Naturforscher mit aller Sorgfalt experimentirt, und es findet sich hinterdrein, daß das Resultat doch falsch ist, so wird der Irrthum meist darin seinen Grund haben, daß er sich eingebildet, alle Momente der Rechnung und des Experiments zusammengefaßt zu haben, in Wahrheit aber doch eines oder das andre weggelassen hat. Jedes s. g. Versehen, jede verschriebene Zahl, jeder außer Acht gelassene Umstand, beweist nur, daß es an der allseitigen Aufmerksamkeit gefehlt hat. Unsre falschen Urtheile, Schlüsse und Folgerungen endlich entspringen aus derselben Quelle. Wir urtheilen überall nur darum falsch, weil wir die Sache, um die es sich handelt, nicht scharf genug in's Auge gefaßt, nicht gründlich genug untersucht haben oder sie zu kennen wähnen, während wir sie in Wahrheit nicht genau genug kennen, oder weil der Begriff, unter den wir die Sache subsummiren, ein unklarer, ungenauer, unvollständiger ist, — d. h. weil wir bei der Untersuchung der Sache, bei der Bildung des Begriffs nicht sorgfältig genug unterschieden haben. Wir ziehen falsche Schlüsse und Folgerungen, weil wir die Prämisse nicht sicher genug festgestellt haben oder den Obersatz für begründet ansehen, während er es in Wahrheit nicht ist, weil wir Untersätze einschieben, mit denen es sich ähnlich verhält, oder weil wir Begriffe wegen ihrer Verwandtschaft, Undeutlichkeit, Unvollständigkeit mit einander identificiren, verwechseln, vermischen, die in Wahrheit wohl zu unterscheiden sind. —

Je öfter wir uns bereits geirrt haben und je näher im einzelnen Falle die Möglichkeit des Irrthums liegt, desto zweifelhafter wird es uns seyn, ob unsre Auffassung, Beurtheilung, Folgerung richtig ist. Kein besonnener Naturforscher glaubt richtig beobachtet und geschlossen, kein Mathematiker richtig gerechnet zu haben, so lange nicht andre Männer der Wissenschaft ihrerseits zu denselben Resultaten gekommen sind. Der Zweifel ist die nothwendige Folge

des Irrthums, und er wird um so weiter um sich greifen, je gründlicher untersucht wird, was die Quelle unsrer Irrthümer sey, und je genauer unterschieden wird, was wir wirklich mit voller Gewißheit wissen und was wir nur zu wissen vermeinen. Da finden wir, daß, wiewohl es sich niemals beweisen läßt, daß wir uns irren mußten, wir doch niemals schlechthin sicher seyn können, ob wir uns nicht geirrt haben. Denn die Einbildungskraft muß zwar nicht in unsre unterscheidende Thätigkeit störend eingreifen, aber, einmal erregt, mischt sie sich unwillkührlich und unbewußt ein, und wir sind daher niemals absolut sicher, daß sie sich nicht eingemischt habe. Wir müssen zwar nicht unaufmerksam seyn; aber wir besitzen kein sicheres Merkzeichen, ob wir im einzelnen Falle die volle, allseitige Aufmerksamkeit geübt haben. Ebenso müssen wir zwar nicht ein für das Experiment, für die Berechnung, Schlußfolgerung wichtiges Moment übersehen; aber wir sind niemals absolut sicher, ob wir keines übersehen haben, weil wir für die Vollständigkeit derselben durchaus keinen Maßstab besitzen. Wir müssen endlich zwar keineswegs eine unsichere Prämisse für sicher, einen unvollständigen Begriff für vollständig halten; aber wir können niemals mit absoluter Gewißheit behaupten, daß wir nicht dennoch diesen Fehler begangen haben, weil uns auch hier wiederum kein entscheidendes Kriterium, kein fester Maßstab zu Gebote steht. Dazu kommt, daß so gewiß unser Wesen selbst in keiner Beziehung absolut, unbedingt und unbeschränkt ist, so gewiß auch unser Unterscheidungsvermögen theils an sich selbst beschränkt, theils durch die Bestimmtheit der Gegenstände (die ebenfalls keine absolute, sondern, weil veränderlich, nur eine relative seyn kann) bedingt ist, daß also die sorgfältigste Unterscheidung kein absolut bestimmtes Resultat liefert und also auch unsre Auffassung keine absolut klare und bestimmte seyn kann. Daraus aber folgt wiederum, daß auch unsre Begriffe, Urtheile, Schlüsse, die im letzten Grunde stets auf der Auffassung der Gegenstände beruhen, niemals absolut adäquat und zutreffend seyn können.

Diese Zweifelsgründe, die in der allgemeinen Natur unsers Denkens und Erkennens überhaupt liegen, lassen sich noch durch eine Anzahl anderer vermehren, welche mehr unsere Individualität, unsere Abhängigkeit von Sitte und Gewohnheit, von der allgemeinen Meinung, von angelernten Glaubenssätzen, Ideen und Prin-

cipien, von zufälligen Eindrücken und Erlebnissen u. s. w. betreffen und welche bereits die alten Skeptiker sorgfältig zusammengestellt haben. Wir erkennen sie alle an, behaupten aber dennoch, daß der Schluß: Also ist der Skepticismus die einzig mögliche Philosophie, alles menschliche Wissen nur subjective Meinung oder Vorurtheil, falsch seyn würde. So gewiß wir allen Grund haben uns über den Zweifel nicht leichtfertig hinwegzusetzen, und so gewiß es auch ist, daß nur einem absoluten Denken absolute Gewißheit und Evidenz zukommen kann, so folgt doch daraus keineswegs, daß nur völlige Unwissenheit und Ungewißheit unser Loos seyn müsse. Vielmehr widerlegt diese Folgerung sich selber. Denn wäre Alles ungewiß, Alles nur subjective Meinung, so könnten wir schlechthin kein Bewußtseyn, keinen Begriff von Gewißheit und Ungewißheit haben, weil wir uns des Ungewissen nur bewußt werden, die subjective Meinung als solche nur fassen können, im Unterschiede von einem Andern, das wir als Gewiß und Objectiv anerkennen: wäre schlechthin Alles grau, so könnten wir zu einer Vorstellung von Weiß und Schwarz niemals gelangen. Es bleibt mithin nothwendig immer (relativ) Gewisses dem Ungewissen gegenüber bestehen; und der Skepticismus, der schlechthin Alles bezweifeln wollte (z. B. auch den Satz der Identität und des Widerspruchs) würde nicht nur jeder Möglichkeit, seine Zweifel zu begründen, sich berauben, sondern sein Zweifeln selber bezweifeln müssen. Sind die Gründe für den Zweifel selbst zweifelhaft oder nicht wenigstens wahrscheinlicher (d. h. relativ gewisser) als die Behauptungen des Dogmatismus, so hebt der Zweifel sich selber auf. — Aus allen Zweifelsgründen folgt mithin nur, daß, wie unser ganzes Wesen, unser Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur ein bedingtes, relatives, und darum dem Irrthum und Zweifel ausgesetztes ist, so auch unsre Gewißheit und Evidenz nur eine bedingte, relative, unser Wissen und Erkennen mithin von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig seyn wird.

Welches sind diese Bedingungen? —

Von Erkenntniß kann nach dem Sprachgebrauche nur da die Rede seyn, wo eine Uebereinstimmung unsrer Vorstellung mit der Beschaffenheit des Dinges an-sich, des Gegenstandes derselben, angenommen wird; von Wissen nur da, wo wir dieser Uebereinstimmung gewiß sind. So

lange wir auf den Inhalt unsers Bewußtseyns und sein Verhältniß zu den erscheinenden Dingen nicht reflectiren und etwaige Irrthümer und Sinnestäuschungen unbeachtet lassen, nehmen wir überall Erkenntniß an, wo wir jenes Gefühl haben, daß eine Perception sich uns aufdrängt, daß wir eine Sinnesempfindung in der Bestimmtheit, in der sie uns zum Bewußtseyn kommt, haben müssen; das gemeine Bewußtseyn hält ohne weiteres dafür, daß die Dinge an sich so beschaffen sind wie sie uns erscheinen. Gleichwohl ist, wie schon bemerkt, durch jenes Gefühl der Nothwendigkeit nur das Daseyn äußerer Gegenstände verbürgt. Dieß allerdings müssen wir annehmen, weil uns das Denkgesetz der Causalität dazu nöthigt, und wir nehmen es unmittelbar an, weil, wie gezeigt, die logischen Gesetze unsere unterscheidende Thätigkeit und unser Bewußtseyn ebenso unmittelbar und unwillkührlich beherrschen wie etwa das Gesetz der Schwere die Bewegungen der Körper, und weil daher in und mit jenem Gefühle der Nothwendigkeit auch unmittelbar zugleich das Gesetz der Causalität sich geltend macht. Daß es Dinge außer uns giebt, die in Beziehung zu uns stehen, ist daher eine Gewißheit, die kein Skepticismus je zu erschüttern vermocht hat noch vermögen wird, die vielmehr jeder Skeptiker unwillkührlich selbst anerkennt. Zugleich aber ergiebt sich, daß diese Gewißheit nur darum so unbezweifelbar ist, weil sie der unmittelbare Ausfluß des Causalitätsgesetzes ist, — d. h. es erscheint hier als Bedingung der Gewißheit, daß ihr Inhalt unmittelbar auf ein Denkgesetz basirt ist. Allein damit ist die zweite Annahme des gemeinen Bewußtseyns, daß es äußere Dinge nicht bloß giebt, sondern daß sie auch so beschaffen seyen wie sie uns erscheinen, noch keineswegs gerechtfertigt. Sie beruht offenbar auf keinem Denkgesetze. Denn aus dem Daseyn einer Wirkung folgt zwar unmittelbar das Daseyn einer Ursache, keineswegs aber daß die Beschaffenheit derselben der der Wirkung schlechthin entspreche. Denn letztere hängt nicht bloß von der Ursache, sondern ebenso sehr von der Beschaffenheit und der Mitwirkung oder Reaction des Gegenstandes ab, auf welchen die ursächliche Thätigkeit einwirkt. Diese kann zwar im Gegenstande und damit in ihrer Wirkung sich einfach abspiegeln, weil die Reaction des Gegenstandes so beschaffen seyn kann, daß er die Wirkung nur aufnimmt und fortpflanzt d. h. die Ursache kann der Wirkung entsprechen; aber sie muß ihr keines-

wegs entsprechen und kann es überall da nicht, wo die Wirkung durch die Reaction des Gegenstandes verändert wird. Jene allgemeine Annahme des gemeinen Bewußtseyns, obwohl sie schon durch die alltäglichen Sinnestäuschungen widerlegt wird, erklärt sich nur daraus, daß wir unmittelbar kein Bewußtseyn haben von der Mitwirkung unsrer durch die Nervenaffection angeregten Seele bei der Entstehung unsrer sinnlichen Empfindungen, daß diese vielmehr immer schon entstanden seyn und jenes Gefühl der Nothwendigkeit hervorgerufen haben müssen, ehe sie uns durch die unterscheidende Thätigkeit zum Bewußtseyn kommen können. Daher meinen wir unwillkührlich, daß nicht nur ihr Daseyn, sondern auch ihre Bestimmtheit einzig und allein von der Natur des äußern Gegenstandes ausgehe und daher der Beschaffenheit desselben wie die That ihrer Thätigkeit entsprechen müsse.

Wenn nun aber diese Meinung unzweifelhaft falsch ist, so scheint es nach unsern bisherigen Erörterungen schlechthin unmöglich, zur Gewißheit darüber zu gelangen, ob und wie weit unsre Vorstellungen mit der Beschaffenheit der Dinge übereinstimmen, ja es scheint sehr wahrscheinlich, daß eine Uebereinstimmung gar nicht stattfindet. Denn alle die Irrthümer, denen wir in unsrer Auffassung, bei unsrer Begriffsbildung, unserm Urtheilen und Schließen ausgesetzt sind, betreffen die Beschaffenheit der Dinge. Sind wir nie sicher, genau und bestimmt unterschieden, die Objecte richtig aufgefaßt, und damit ihnen entsprechende Vorstellungen uns gebildet zu haben, so können wir — selbst wenn unsre sinnlichen Empfindungen und Perceptionen den Dingen an sich conform wären — doch nie gewiß seyn, an unsern Vorstellungen eine wirkliche Erkenntniß zu besitzen. Dazu kommt, daß nicht nur die alltägliche Erfahrung jener Sinnestäuschungen, sondern die neuere Naturforschung wissenschaftlich den Beweis liefert, daß unsre Sinnesperceptionen dem An-sich der Dinge nicht entsprechen. Danach sind, wie schon bemerkt, die Dinge an sich nicht nur weder bitter noch süß, weder wohl- noch übelriechend, sondern auch was wir als Ton und Farbe percipiren, ist physikalisch etwas ganz Andres, als es in unsrer Perception sich darstellt. Ebensowenig sind die Dinge an sich warm oder kalt, sondern was wir als größere oder geringere Wärme empfinden, ist physikalisch die raschere oder langsamere Bewegung der

Atome in den verschiedenen Dingen. Selbst der Objectivität unsrer Tastempfindungen dürfen wir nicht trauen: auch sie hängen von den Zuständen und resp. von der Vertheilung unsrer sensitiven Nerven über unsern Körper ab, so daß wir z. B. die Spitzen eines Zirkels, die eine Linie auseinanderstehen, bei der Berührung mit unsrer Hand als zwei empfinden, bei dem Aufsetzen derselben auf den Arm dagegen nur als Eine Spitze percipiren. Daher die bekannte Thatsache, daß derselbe elektrische Strom im Auge als Funke, im Ohre als Knistern, in der Nase als phosphorartiger Geruch, auf der Zunge als säuerlicher Geschmack, auf der Haut als brennendes Stechen von uns empfunden wird. Welche von diesen verschiedenen Perceptionen ist die richtige, der Objectivität entsprechende? Müssen wir danach nicht annehmen, daß wir mittelst der Sinne von der Beschaffenheit der Dinge an sich gar keine oder doch nur eine entstellte, ungenaue und ungewisse Kunde erhalten? —

Gleichwohl behauptet die Naturwissenschaft mit großer Bestimmtheit, daß, wo wir Töne, Farben, Wärme und Kälte percipiren, *an sich* eine schwingende Bewegung der Luft, eine Undulation des Aethers, eine raschere oder langsamere Bewegung der kleinsten Theilchen der Dinge vorhanden sey; daß der Zirkel, obwohl nach unsrer Tastempfindung bald zwei- bald einspitzig, doch *an sich* zwei Spitzen habe. Sie behauptet mit großer Bestimmtheit, daß es überhaupt verschiedene Bewegungen *an sich* in der Natur gebe, daß die Erde trotz des anscheinenden Gegentheils sich *wirklich* um die Sonne drehe und dabei, wie alle Planeten, eine elliptische Bahn beschreibe, daß *an sich* eine gegenseitige Anziehung zwischen den Körpern stattfinde 2c. 2c. Wie kommt sie, die doch die Verschiedenheit unsrer Sinnesperceptionen und somit unsrer objectiven Vorstellungen von der Natur der Dinge dargethan zu haben glaubt, zu diesen assertorischen Behauptungen über das, was an sich ist und nicht ist? Wie kann sie, trotz dieser dargethanen Nichtobjectivität unsrer Wahrnehmungen, doch überall auf die Erfahrung sich berufen und dieses Empirismus sich rühmen, als sey er die alleinige Quelle wahrer Erkenntniß und exacter Wissenschaft? —

Offenbar nur in Folge der stillschweigenden Voraussetzung, daß keineswegs *alle* unsre Sinnesperceptionen von der an sich seyenden Beschaffenheit ihrer Objecte differiren. Da sie, wie schon bemerkt,

nicht nothwendig differiren müssen, da es vielmehr immer möglich bleibt, daß in ihnen die objective Bestimmtheit des reellen Seyns sich kundgiebt, und somit einzelnen derselben diese Objectivität zukommen kann, während sie andern mangelt, so ist die Naturwissenschaft zur Voraussetzung dieser Möglichkeit unmittelbar berechtigt. Und da sie zu finden glaubt, daß es sich thatsächlich so verhalte, so nimmt sie mit Recht die apriorische Möglichkeit für eine gegebene Wirklichkeit. In der That würden wir gar kein Bewußtseyn von der Nichtobjectivität unsrer Sinnesperceptionen haben können, wenn schlechthin alle unsre objectiven Vorstellungen dem An-sich der Dinge nicht entsprächen: in diesem Falle würden wir sie gerade alle für schlechthin objective, adäquate halten müssen. Denn nur dadurch, daß wir einige von ihnen, vorausgesetzter Maßen oder nothwendiger Weise, für objective halten und mit andern von ihnen verschiedenen vergleichen, kann uns das Bewußtseyn von der Nichtobjectivität andrer aufgehen. Wenn wir uns überzeugen, daß die entfernten Gegenstände an sich nicht so klein sind, wie wir sie unmittelbar wahrnehmen, so gewinnen wir diese Ueberzeugung nur durch eine neue sinnliche Wahrnehmung, der wir, gegenüber jener ersten, Objectivität zuschreiben. Und wenn die Naturwissenschaft darthut, daß, was wir als mannichfaltige Töne und Farben percipiren, an sich nur verschiedenartige Schwingungen der Luft und des Aethers sind, oder daß, was uns als Bewegung der Sonne um die Erde erscheint, in Wahrheit die Rotation der Erde um die Sonne ist, so beweist sie dieß in letzter Instanz nur von andern empirischen Thatsachen, also von andern Sinnesperceptionen aus, denen sie Objectivität beimißt. Ebenso verfährt sie in allen übrigen Fällen, in denen sie über das An-sich der Dinge eine Erkenntniß gewonnen zu haben glaubt. Sie überhebt sich nur der Mühe zu untersuchen, wodurch die objectiven Perceptionen von andern nicht objectiven sich unterscheiden und worin das Kriterium ihrer Objectivität bestehe.

Versuchen wir diese Lücke auszufüllen, so werden wir finden, daß es überall die apriorischen Elemente unsers Denkens, d. h. die immanenten Gesetze und Normen (Kategorieen) unsrer unterscheidenden, vergleichenden, urtheilenden, schließenden Thätigkeit sind, durch welche die Objectivität einzelner Sinnesperceptionen verbürgt wird, daß sie also durch eine ihrem Inhalte gleichsam anhaftende

immanente Denknothwendigkeit von andern nicht objectiven sich unterscheiden. Wenn wir überzeugt sind, daß die entfernten Gegenstände realiter nicht so klein sind, wie sie uns erscheinen, so stützt sich diese Gewißheit nicht bloß auf die Wahrnehmung, daß sie, je näher wir kommen, um so größer werden, sondern zugleich auf das logische Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs, d. h. auf die Undenkbarkeit, daß dieselbe Sache zugleich kleiner und größer seyn könne: danach müssen wir annehmen, daß sie nur Eine bestimmte Größe haben könne, und wenn wir die Wahrnehmung dieser Größe aus der Nähe für richtiger halten, als die aus der Ferne, so beruht dieß wiederum nur darauf, daß jene klarer und deutlicher ist als diese, d. h. daß jene von einem bestimmteren Gefühle der Nothwendigkeit begleitet ist. Aus demselben Grunde wird sich, trotz aller Sinnestäuschungen, Niemand einreden lassen, daß die viereckige Tischplatte, die er vor sich hat, an sich nicht viereckig, oder daß sie an sich nicht größer sey als der Bogen Papier, der auf ihr liegt. Ebenso wird kein Skeptiker, kein Idealist im Ernste glauben, daß, wenn er Salzkörner und Goldkörner in's Wasser geworfen, jene nicht wirklich verschwunden und im Wasser aufgelöst, diese dagegen nicht wirklich (unaufgelöst) noch vorhanden seyen. Und ebensowenig kann er sich der Ueberzeugung entziehen, daß, wenn er einen Bogen Papier zerreißt, der Riß nicht bloß scheinbar, sondern an sich vorhanden und die Wirkung seiner Thätigkeit sey; ja er wird sogar glauben müssen, daß, wenn er Stahl und Stein zusammenschlägt und der Funke einen brennbaren Stoff entzündet, damit realiter eine Veränderung des Stoffs eingetreten und der Funke die reale Ursache dieser Veränderung sey. In diesen und vielen ähnlichen Fällen gründet sich die Gewißheit darauf, daß hier zwei verschiedene Sinne, der Gesichtssinn mit dem Tast- und resp. Geschmackssinne zusammenwirken und uns in Beziehung auf dasselbe Object dieselbe Erscheinung darbieten. Eben damit aber beruht sie einerseits a) auf dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, aus welchem folgt, daß verschiedene Ursachen verschiedene Wirkungen haben müssen, und daß also, wenn die Tischplatte nicht wirklich viereckig und nicht wirklich größer wäre als der Bogen Papier — was wir hier gleichmäßig durch den Gesichts- und durch den Tastsinn wahrnehmen, — d. h. wenn hier unsre Perception nicht ihrer äußern Ursache und damit

dem An-sich der Dinge entspräche, nothwendig auch die Erscheinung im Gesichtssinn eine andre seyn müßte als im Tastsinne. Sie beruht andrerseits b) auf dem Denkgesetze der Causalität, nach welchem das Verschwinden der Salzkörner, die ich so eben noch gesehen und gefühlt habe, eine Ursache haben muß, die nicht in meinem Gesichts- und Tastsinne liegen kann, weil Eines und Dasselbe nicht zugleich die Ursache der Erscheinung und der Nichterscheinung seyn kann, die vielmehr nichts anders als die Auflösung der Salzkörner im Wasser seyn kann, weil die Veränderung des Wassers, das vorher süß, jetzt salzig schmeckt, wiederum eine Ursache haben muß. Ebenso verhält es sich mit den beiden zuletzt angeführten Beispielen. Denn daß der Bogen Papier zerrissen und der brennbare Stoff entzündet ist, percipiren wir nicht bloß durch den Gesichts-, sondern auch durch den Tastsinn und resp. das Wärmegefühl, und daß jede Veränderung ihre Ursache haben muß, folgt aus dem Gesetze der Causalität. Dasselbe endlich gilt überall, wo die Objectivität der Erscheinung durch das s. g. Experiment sichergestellt oder bestätigt wird. Denn die damit gegebene Gewißheit stützt sich darauf, daß die natürliche Erscheinung auf eine andre, künstliche Weise hervorgerufen wird und daß, trotz der veränderten Verhältnisse, trotz der verschiedenen Stellung des Gegenstandes zu unsrer Sinnesperception ꝛc., die Erscheinung dennoch dieselbe bleibt. Wir können nicht alle einzelnen Fälle, in denen nicht nur das gemeine Bewußtseyn für seine sinnlichen Vorstellungen, sondern auch die Naturwissenschaft für ihre auf der Erfahrung ruhenden Resultate die Objectivität in Anspruch nimmt, hier des Näheren in Betracht ziehen. Aber wir glauben zu der Behauptung berechtigt zu seyn, daß es sich bei allen Wahrnehmungen, die von der Gewißheit ihrer Objectivität begleitet sind, ebenso verhalte wie in den dargelegten Fällen. Jedenfalls sind wir nur da berechtigt, die Objectivität der Erscheinung anzunehmen, wo dieselbe durch jene immanente Denknothwendigkeit, die in den Gesetzen und Normen unsers Denkens sich äußert, gefordert erscheint. Denn nur diejenige Vorstellung dürfen wir für eine dem An-sich ihres Gegenstandes entsprechende halten, die wir als eine entsprechende betrachten müssen: nur bei einer solchen ist der Zweifel an ihrer Objectivität ausgeschlossen.

Auf dasselbe Resultat führen uns alle diejenigen Fälle, wo

— wie bei der Lehre von der Gravitation, von der elliptischen Bahn der Planeten, von der Licht- und Farbenentstehung u. A. m. — die Objectivität der ermittelten Thatsachen darum angenommen wird, weil unter Voraussetzung derselben die gegebenen Erscheinungen „sich erklären" und resp. „berechnen" lassen. So stützt sich die Gravitationstheorie zunächst auf die (durch den Gesichts- und Tastsinn verbürgte) Objectivität der Erscheinung des Fallens der Körper auf der Erde, demnächst auf das durch das Experiment festgestellte Gesetz dafür, endlich auf die nach diesem Gesetze angelegte Berechnung der Bewegungen der Planeten. Ebenso geht die gegenwärtige Licht- und Farbentheorie von bestimmten durch das Experiment festgestellten Lichterscheinungen aus, zieht daraus weitere Folgerungen, und gründet schließlich ihre Hypothese von der Undulation der Aetheratome theils auf die Möglichkeit einer Berechnung der Bewegung, theils darauf, daß mittelst jener Hypothese die gegebenen Erscheinungen sich erklären lassen. Aber was die Naturwissenschaft „erklären" nennt, ist nur die Darlegung eines (thatsächlichen oder hypothetisch angenommenen) Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, durch den die gegebenen Erscheinungen ihre sich gleich bleibende (gesetzmäßige) Bestimmtheit erhalten, — d. h. die naturwissenschaftliche Erklärung beruht auf dem Denkgesetze, daß jede Wirkung durch ihre Ursache bedingt und bestimmt sey, und daß also diejenige Thätigkeit (Bewegung) im einzelnen Falle die gesuchte Ursache seyn werde, welche der gegebenen Bestimmtheit der Wirkung entspricht. Bei jeder Berechnung und Messung wird die Mathematik zur Feststellung der Thatsachen und ihrer Gesetzlichkeit herbeigezogen. Alle Axiome und Sätze der Mathematik sind aber, wie gezeigt, apriorischer Natur: sie sind überall auf die Nothwendigkeit der Dimensionen des Raums, der fundamentalen Raumfiguren und ihrer Größenverhältnisse gegründet. Wo also die Objectivität der Erscheinung oder der hypothetisch angenommenen Thatsachen durch die Rechnung und Messung verbürgt ist, da ruht sie auf der immanenten Denknothwendigkeit, welche die Mathematik in ihren Sätzen und Demonstrationen uns zum Bewußtseyn bringt. Darum bemühen sich die Naturwissenschaften so angelegentlich, überall wo möglich bei Ermittelung und Feststellung der Thatsachen die Mathematik zur Anwendung zu bringen. —

Was endlich die durch Schlüsse der Analogie, der Induction

und Deduction erwiesene Objectivität der Erscheinungen und ihrer Ursachen betrifft, so haben wir einerseits in der Einleitung dargethan, daß diese Formen der Beweisführung wie jede andre Art der Argumentation nur darauf abzielen, uns die Denknothwendigkeit der in Rede stehenden Sache zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen. Andrerseits haben wir (im zweiten Capitel) dargethan, daß ihre Beweiskraft durchaus auf der Gültigkeit der logischen Denkgesetze und der logischen Denknormen (Kategorieen), also auf den apriorischen Factoren unsers Vorstellens und Denkens beruht. Denn erinnern wir uns der Resultate unsrer dortigen Erörterung, so hat sich ergeben: So gewiß ich inductiv vom Einzelnen auf das Allgemeine nicht schließen kann, ohne die Vorstellung des Allgemeinen bereits zu haben, die mir nur durch die Unterscheidung und resp. Unterschiedenheit der Dinge gemäß den Kategorieen entsteht, ohne also vorauszusetzen, daß es ein Allgemeines giebt, so gewiß kann ich nur folgern, daß, was im einzelnen Falle geschieht, in allen Fällen gleicher Art geschehen werde, wenn ich den Grundsatz: von Gleichem gilt Gleiches, als gewiß und unzweifelhaft voraussetze, d. h. wenn mir der Satz der Identität A = A feststeht. Und so gewiß ich deductiv vom Allgemeinen auf das Einzelne nicht schließen kann, ohne das Allgemeine der Prämisse als feststehend vorauszusetzen, so gewiß kann ich nur folgern, daß, was von dem einen unter dem Allgemeinen befaßten Momente gilt, auch von jedem andern gelten müsse, wenn ich wiederum den allgemeinen Satz: von Gleichem gilt Gleiches, zu Grunde lege. Man kann als Beispiele des inductiven Beweisverfahrens zwar auch die Demonstrationen der Mathematik anführen. Denn indem sie für dieselben eine einzelne mathematische Figur zu Grunde legt, demonstrirt sie das Allgemeine am Einzelnen und vom Einzelnen aus. Allein sie vermag dieß nur dadurch, daß sie das Einzelne zum Repräsentanten des Allgemeinen erhebt, indem sie von allen besondern Bestimmtheiten desselben, z. B. des zu Grunde gelegten Dreiecks, abstrahirt und ihre Demonstration nur auf die allgemeinen Momente des Begriffs des Dreiecks basirt. Und dieß wiederum vermag sie nur, weil sie den allgemeinen Begriff des Dreiecks bereits kennt oder als bekannt voraussetzt. Insofern ist ihr Verfahren zugleich ein deductives; und nur darum, weil sich auf diese Weise Induction und Deduction, die Anschauung des Einzelnen und

der Begriff des Allgemeinen in ihrem Verfahren begegnen und durchdringen, erreichen ihre Demonstrationen einen so hohen Grad wissenschaftlicher Evidenz. Die Naturwissenschaft kann nicht ebenso verfahren, weil sie das Allgemeine des Begriffs und resp. des Gesetzes nicht kennt, sondern erst zu ermitteln und festzustellen hat. Ihr Verfahren ist daher ein andres und modificirt sich vielfach nach den verschiedenen Objecten. Der Naturforscher, der inductiv nachweisen will, daß A die stetige, allgemeine Ursache von einer bestimmten Erscheinung a sey, setzt A in Verbindung mit B und C; es zeigt sich, daß die Wirkung a b c ist; er verbindet A mit DE, und es ergiebt sich, daß die Wirkung a d e ist; er trennt A von BC und resp. von DE, und es findet sich, daß die Wirkung a nicht eintritt: — je häufiger das Resultat bei verschiedenen Verbindungen von A mit andern Stoffen oder Dingen dasselbe ist, desto sicherer wird der Schluß, daß A nothwendig die Ursache von a seyn müsse. Wenn demgemäß z. B. unter verschiedenen Veränderungen die Verbindung einer alkalischen Substanz mit einem Oel eine fettige, reinigende, d. h. seifige Substanz ergiebt, so schließt der Naturforscher, daß jene Verbindung die Ursache der Entstehung von Seife sey. Und wenn umgekehrt bei der Vergleichung aller der Fälle, wo verschiedene Körper krystallisiren, sich findet, daß alle diese Fälle stets den Einen Umstand gemein haben, daß die Substanzen aus dem flüssigen Zustande der Schmelzung oder Auflösung in den festen Zustand (die Krystallisation) übergehen, so schließen wir, daß dieses Uebergehen die stetige allgemeine Bedingung (Ursache) der Krystallisation sey. Die Folgerung beruht in beiden Fällen zunächst auf dem Denkgesetze der Causalität, daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse, und zweitens, auf dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten (d. h. auf dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs), der fordert, daß, da B, C, D, E....... die Ursache von a nicht seyn können, nothwendig A als solche angesehen werden müsse. Die Allgemeinheit der Behauptung aber, daß A immer und überall die Ursache von a seyn werde, stützt sich nur auf den Satz: von Gleichem gilt Gleiches, und auf die Voraussetzung der s. g. „Gleichförmigkeit (Ordnung und Gesetzlichkeit) im Gange der Natur“ — d. h. auf die Voraussetzung, daß auch bei den Dingen-an-sich Gleiches von Gleichem gelte und also auch die Dinge-an-sich nach den Be-

schaffenheits-, Causalitäts- und Ordnungs-Kategorieen unterschieden seyen.*)

Sonach müssen wir behaupten: schlechthin alle Gewißheit von der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem An-sich der Dinge beruht, wo wir sie haben, auf den apriorischen Factoren unsers Vorstellens und Denkens, d. h. auf der durch sie vermittelten Denknothwendigkeit der Uebereinstimmung des Seyns mit unserm Denken. Allein bei der Feststellung dieser Objectivitat, wenigstens bei aller wissenschaftlichen Beobachtung, bei aller Erklärung und Berechnung, bei allen inductiven und deductiven Schlüssen, sind wir, wie gezeigt, niemals sicher, daß sich nicht ein Irrthum eingeschlichen habe. Gäbe es daher kein Mittel, genügende Gewißheit darüber zu erlangen, daß diese stetige Möglichkeit des Irrthums im gerade vorliegenden Falle nicht wirklich geworden, so wären wir doch nur in den wenigsten und unbedeutendsten Fällen der einzelnen Wahrnehmung, niemals aber bei der Feststellung eines Allgemeinen, sey es des Begriffs oder des Gesetzes, berechtigt, die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit der realen Beschaffenheit der Dinge, d. h. eine wirkliche Erkenntniß derselben anzunehmen. Zwar glaubt der Mathematiker richtig gerechnet, der Naturforscher richtig beobachtet, erklärt, geschlossen zu haben, wenn andre Männer der Wissenschaft in selbständiger Untersuchung zu den gleichen Resultaten gelangt sind. Allgemein wird angenommen, daß diese Gleichheit der Resultate ein Beweis ihrer wissenschaftlichen Gültigkeit, d. h. ihrer Objectivität sey. Worauf aber beruht diese Annahme? An sich bleibt es offenbar immer möglich, daß ebensowohl zehn Mathematiker und Naturforscher sich verrechnet und versehen haben können, als Einer. Allein da sie in Einem und demselben Punkte sich geirrt haben müßten, — weil bei einer Verschiedenheit des Irrthums (der Ursache) das Resultat (die Wirkung) nicht das gleiche seyn könnte, — so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ein Irrthum vorgefallen. Denn da der Irrthum, wie gezeigt, stets auf irgend einer Einmischung der subjectiven Denkwillkühr beruht, und da die einzelnen Subjecte als solche nicht nur

*) Vergl. J. S. Mill: Die inductive Logik, übers. v. J. Schiel. S. 26 f. 98 f., und meine Bemerkungen über den vermeintlich reinen Empirismus dieser Logik in Fichte's Zeitschr. f. Philos. 1852. Bd. XXI, S. 182 f.

an sich wie in Beziehung auf die Motive und Richtung ihrer Denkwillkühr von einander verschieden sind, sondern auch in verschiedener Lage und Stimmung, unter verschiedenen Umständen und Verhältnissen 2c. ihre Rechnung und Beobachtung angestellt haben, so müßten wiederum verschiedene Ursachen doch Eine und dieselbe Wirkung (nämlich einen und denselben Irrthum) hervorgerufen haben. Sofern dieß wider das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs streitet, so scheint nicht bloß mit höchster Wahrscheinlichkeit, sondern mit voller Gewißheit angenommen werden zu müssen, daß in dem vorausgesetzten Falle kein Irrthum sich eingeschlichen habe. Dennoch ist diese Annahme unzulässig. Denn die subjective Denkwillkühr, die Ursache des Irrthums, wirkt nicht mit der Nothwendigkeit einer festbestimmten, von ihrem Gesetz nie abweichenden Kraft, wie etwa die Schwerkraft; wenigstens ist es noch nicht gelungen, irgend ein Gesetz für die Thätigkeit der subjectiven Denkwillkühr festzustellen. Hinsichtlich ihrer Aeußerungen kann mithin aus jenem Grundsatze, daß verschiedene Ursachen nicht eine und dieselbe Wirkung haben können, nichts gefolgert werden, weil sie selbst eben eine unberechenbar verschiedene Causalität übt. Darum ist es nicht vollkommen gewiß sondern kann immer nur als höchst wahrscheinlich angesehen werden, daß im Fall der Uebereinstimmung verschiedener Forscher in demselben Resultate dieses der Objectivität entsprechen werde. Diese höchste Wahrscheinlichkeit kommt indeß der vollen Gewißheit gleich, wo die Zahl der Forscher eine so große, ausnahmslose ist, daß wir uns die Möglichkeit eines dennoch vorhandenen, bei allen gleichmäßig eingetretenen Irrthums nicht mehr vorstellig zu machen im Stande sind. Diese Undenkbarkeit, obwohl sie keine logische, auf die allgemeinen Denkgesetze gegründete, sondern nur eine thatsächlich gegebene ist, kommt doch in ihrer Wirkung der logischen gleich: wir sind eben außer Stande, uns die Möglichkeit des Irrthums zu denken, und mithin sind wir genöthigt, die Richtigkeit des wissenschaftlichen Resultats, um das es sich handelt, anzunehmen, d. h. die Gewißheit desselben beruht auf dieser Denknothwendigkeit.

Dasselbe gilt, auch abgesehen von der Möglichkeit des Irrthums, für alle Fälle der s. g. „Erklärung“ der Thatsachen, wie für alle naturwissenschaftlichen Inductionen und Deductionen. Auch hier beruht die Gewißheit nicht auf einer logischen,

sondern nur auf einer thatsächlichen Unmöglichkeit, uns die Sache anders zu denken. Denn es ist keineswegs logisch unmöglich, daß, wenn auch die Dinge begrifflich, nach Gattungen und Gesetzen ihrer Wirksamkeit, unterschieden sind und wenn auch in tausend Fällen a (die Wirkung) stets auf A (die vorausgesetzte Ursache) gefolgt ist, darum nicht im tausend-und-ersten Falle diese Folge ausbleiben könnte. Und ebenso ist es keineswegs logisch unmöglich, daß, obgleich die nach den Gesetzen des Fallens der Körper angelegte Berechnung der Planetenbahnen mit der gegebenen Erscheinung übereinstimmt, darum nicht die Planeten doch nach einem andern Gesetze als dem der Gravitation sich bewegen könnten. — Unsre Gewißheit von der Objectivität unsrer Erkenntniß der Dinge bleibt zwar stets und überall nur eine relative, keine absolute. Aber diese Relativität hindert nicht, daß in vielen Fällen jede Berechtigung, ja die bloße Möglichkeit des Zweifels durch die thatsächliche Undenkbarkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist. —

Demnach ergeben sich für die objective Gültigkeit unsrer Vorstellungen und Begriffe und somit für die Gewißheit unsrer Erkenntniß des reellen Seyns (der Dinge wie unsers eignen Wesens) folgende Bedingungen:

1) Die objective Vorstellung, sey sie Anschauung oder Begriff, welche von der Empfindung und dem Gefühle aus mittelst der unterscheidenden, urtheilenden, schließenden Thätigkeit sich bildet und nicht nur das Daseyn, sondern auch die Beschaffenheit eines reellen Gegenstandes zu ihrem Inhalte hat, muß in Betreff dieses Inhalts eine denknothwendige seyn, d. h. die Uebereinstimmung ihres Inhalts mit dem An-sich des Gegenstandes muß entweder durch die logischen Gesetze und Normen unsers Denkens selbst gefordert seyn oder doch auf der thatsächlichen Unmöglichkeit beruhen, uns die Sache selbst anders zu denken.

2) Diese Denknothwendigkeit muß sich darlegen, zum klaren Bewußtseyn bringen lassen, d. h. die Objectivität der Vorstellung muß sich beweisen lassen.

3) Die Möglichkeit des Irrthums in der Auffassung, Berechnung, Schlußfolgerung muß ausgeschlossen seyn durch die That-

sache, daß alle Menschen, alle wissenschaftlichen Forscher zu demselben Resultate der Beobachtung, Berechnung ꝛc. gelangt sind, womit thatsächlich der Irrthum undenkbar erscheint.

Nur unter diesen Bedingungen sind wir berechtigt, weil genöthigt, anzunehmen, daß unsre Vorstellung von der Beschaffenheit der Dinge dem An-sich derselben entspreche. —

Fünftes Capitel.

Das Wissen in seinen verschiedenen Arten und Formen. Der Gegensatz des Wissens im engern Sinne zum Glauben im weitern Sinne.

Sammeln wir die einzelnen Strahlen unsrer bisherigen Erörterung in Einen Focus, so wird sich die vielbestrittene Natur Dessen, was wir im Allgemeinen mit dem Namen des Wissens bezeichnen, in genügender Deutlichkeit herausstellen.

Alle unsre Vorstellungen, unsre Wahrnehmungen und Anschauungen, wie unsre Begriffe und Ideen, beruhen in letzter Instanz einerseits auf den durch das reelle Seyn vermittelten Empfindungen, Gefühlen und Strebungen unsrer Seele, andrerseits auf der unterscheidenden Selbstthätigkeit unsers Geistes, auf dem Verstande, welcher jene nach den ihm immanenten logischen und ethischen Normen nach-unterscheidet (auffaßt), vergleicht und verknüpft. Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sind selbst nur das perennirende Resultat dieser Thätigkeit, das sich fortwährend aus ihr erzeugt und sie begleitet.

Auf der unterscheidenden Thätigkeit und deren Gesetzen und Normen beruht auch alle Reflexion, alles Urtheilen und Begreifen, alles Schließen und Folgern.

Es kann keine apriorischen Anschauungen, Begriffe oder Ideen geben, weil die Annahme unbewußter Vorstellungen, wie die Annahme eines Bewußtseyns angeborener Begriffe von allgemeiner, objectiver Geltung gleichermaßen eine contradictio in adjecto involvirt. Die apriorischen Factoren unsers Denkens und resp. Erkennens bestehen nur in Gesetzen und Normen, welche unser Denken im engern Sinne, d. h. unsre unterscheidende Thätigkeit beherrschen und leiten. Diese Normen und Gesetze üben nicht einen äußern Zwang auf unsern Geist, sondern wirken nur immanent in ihm als Folge und

Ausdruck seiner eignen Natur und Thätigkeitsweise, und darum ist er sich der Denknothwendigkeit, deren Ausdruck sie sind, nicht unmittelbar bewußt, sondern kommt zum Bewußtseyn derselben nur mittelst der Reflexion. Daß diese Normen (die Kategorieen) zugleich schlechthin allgemeine Begriffe von objectiver Bedeutung sind, lehrt nur die Erfahrung. —

Kein reelles Daseyn läßt sich daher a priori beweisen. Vielmehr beruht die Gewißheit vom reellen Seyn des Einzelnen wie des Allgemeinen, der Natur wie der menschlichen Seele insofern auf den aposteriorischen Elementen der Empfindung und des Gefühls, als nur von letzteren aus mittelst des Gesetzes der Causalität die Nothwendigkeit, Dinge-an-sich anzunehmen, uns zum Bewußtseyn kommt.

Die Denknothwendigkeit überhaupt, die in den logischen und ethischen Normen und Gesetzen als Ausdruck der eignen innern Natur unsers Geistes sich manifestirt, die aber auch von außen her in den sich uns aufdrängenden Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen sich geltend macht, ist zwar der Grund aller Gewißheit und Evidenz. Aber sie giebt uns unmittelbar nur die Gewißheit eines reellen Seyns überhaupt als Objects unsrer gegenständlichen Vorstellungen, sie betrifft unmittelbar nur das *Daseyn* von Dingen-an-sich. Daß auch die *Beschaffenheit* derselben unsern Anschauungen und Begriffen entspreche, muß in jedem einzelnen Falle bewiesen werden, d. h. es muß die Denknothwendigkeit dieser Annahme dargethan, die Richtigkeit der Auffassung durch die aufgezeigte Undenkbarkeit des Andersseyns erhärtet und die an sich stets vorhandene Möglichkeit des Irrthums durch die Darlegung seiner Undenkbarkeit im einzelnen Falle abgewiesen werden. —

Sprechen wir von Erkenntniß nur da, wo wir nicht bloß vom reellen Daseyn, sondern auch von der Beschaffenheit einer Sache eine deutliche objective Vorstellung gewonnen, d. h. das Bewußtseyn der Uebereinstimmung unsrer Vorstellung mit der reellen Beschaffenheit der Dinge haben; vom Wissen nur da, wo wir *gewiß* sind, daß diese Vorstellung — sey sie Anschauung, Begriff oder Idee — dem An-sich der Sache entspreche, so ergiebt sich nicht nur, daß all' unser Wissen im letzten Grunde von der Empfindung und dem Gefühle ausgehen muß, sondern auch, daß es überall auf die Denknothwendigkeit, d. h. auf die gegebene Natur unsers Geistes, auf die apriorischen

Factoren unsers Bewußtseyns, auf die Gesetze und Normen unsers Denkens sich stützt. Denn das argumentum a contrario, die Undenkbarkeit des Gegentheils, ist überall nur die Folge oder Kehrseite einer positiven Denknothwendigkeit; und alle Gewißheit und Evidenz ist nur das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit des Gedachten. So lange dieß Bewußtseyn ein unmittelbares, ein bloßes Gefühl ist und bleibt, hat das Wissen keinen Anspruch auf allgemeine objective Geltung. Nur wenn und wo die Denknothwendigkeit sich darlegen, d. h. jedem Denkenden zum klaren Bewußtseyn sich bringen läßt, erhält das Wissen den Character der Wissenschaftlichkeit, d. h. den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit und Anerkennung.

Jede Wissenschaft geht daher von einem unmittelbaren Wissen aus, und sucht dasselbe einerseits zu erweitern und zu vermehren, andrerseis durch Aufdeckung der zu Grunde liegenden Denknothwendigkeit zu befestigen, zu verdeutlichen und zu berichtigen. Gelingt es ihr, nicht nur darzuthun, daß die Annahme von der Uebereinstimmung unser Vorstellung mit dem An-sich der Sache eine nothwendige sey, sondern auch zu zeigen, in welchem Zusammenhange der Theile und Glieder, des Thuns und Leidens, der Wirkung und Wechselwirkung die Sache in sich und mit andern Dingen (Kräften) stehe, so wird das Wissen zum Verstehen. Ich verstehe eine Sache, wenn ich weiß, wie sie gemacht wird oder doch wie sie wirkt und wozu sie dient, aus welchen Theilen sie besteht und in welchem Verhältniß der Wirkung und Wechselwirkung diese unter einander und resp. mit andern Dingen stehen; ich verstehe einen Character, einen Menschen, wenn ich seine Lebensverhältnisse, seine Eigenschaften, Motive, Absichten und den Zusammenhang dieser Elemente unter einander kenne; ich verstehe ein System, wenn mir seine Principien, seine Tendenz, die Verknüpfung und Auseinanderfolge seiner Theile und Glieder klar ist. Das Verstehen erhebt sich zum Begreifen, wo es uns möglich ist, nicht nur darzuthun, daß die Sache in ihrem Ansichseyn so gedacht werden müsse wie wir sie denken, sondern auch, daß sie an sich selbst nur so und nicht anders seyn könne, wo es uns also gelingt, die Sache nach Existenz und Beschaffenheit in ihrer eignen Nothwendigkeit zu erkennen, was überall nur da geschehen kann, wo wir nicht nur die Existenz und Beschaffenheit der Sache, den Zusammenhang ihrer Theile, ihr Verhältniß zu

andern Dingen ꝛc., sondern auch die Ursachen und Bedingungen, durch deren Zusammenwirken sie nothwendig selber entsteht und ihrem Wesen nach bestimmt ist, zu erkennen vermögen und der Uebereinstimmung unsrer Erkenntniß mit dem An-sich gewiß sind. — Das Begreifen ist das höchste Ziel aller wissenschaftlichen Forschung, weil der Wissenstrieb nothwendig zu dem Streben fortgeht, die Denknothwendigkeit, durch die das Wissen nur Wissen ist, sich zum vollkommen deutlichen, unbeschränkten, nach allen Seiten hin entwickelten Bewußtseyn zu bringen, und weil nur im Begreifen dieses Streben sich wahrhaft befriedigt findet.

Aber diese Denknothwendigkeit, auf der sonach alles Wissen, Verstehen und Begreifen ruht, ist eine doppelte: eine Denknothwendigkeit des Inhalts oder dessen was das Denken denkt, und eine Denknothwendigkeit der Form oder der Art und Weise, wie das Denken thätig ist. Denn es ist, wie wir gesehen haben, die Natur unsrer Seele, daß sie im Empfinden, Streben, Fühlen mannichfaltige Bestimmtheiten (Affectionen) empfängt, daß sie dabei selbstthätig mitwirkt, und insofern sich selbst einen mannichfaltigen Inhalt producirt, welchen sie durch Unterscheidung sich zum Bewußtseyn bringt, — daß also unser Denken im weitern Sinne (unsre geistige Thätigkeit überhaupt) Gedanken producirende und sich in sich unterscheidende Thätigkeit ist. Diese zwiefache Thätigkeit übt es nothwendig aus, weil sie in seiner Natur, in der gegebenen Bestimmtheit der menschlichen Seele liegt. Aber wie das Samenkorn zwar potentiâ schon Pflanze ist, aber doch nur unter Mitwirkung der Feuchtigkeit, Luft, Wärme ꝛc. zur wirklichen Pflanze wird, so ist zwar die menschliche Seele potentia, an und für sich schon Empfindung, Gefühl, Bewußtseyn, und insofern kann man sagen, daß der Denkinhalt, den sie sich producirt und zum Bewußtseyn bringt, ursprünglich potentiell und implicite in ihr selbst liege; aber zu einem explicite gesetzten, actu vorhandenen Denkinhalte, zum wirklichen Empfinden, Fühlen, Bewußtseyn kommt sie nur unter Mitwirkung des reellen Seyns. Da sie dieser Mitwirkung, die zugleich eine Einwirkung ist, sich nicht entziehen kann, und da viele ihrer nothgedrungenen Empfindungen, Gefühle und Strebungen so stark sind, daß sie unmittelbar auch das Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit nöthigen, so ist damit eine Denknothwendigkeit des Inhalts ge-

geben, die wir die *unmittelbare* nennen können, weil sie ohne weitere Vermittelung die ersten Acte unsrer geistigen Thätigkeit bedingt und bestimmt. An sie schließt sich eine andre an, die wir die *mittelbare* nennen können. Sie umfaßt alles Dasjenige, was wir vermittelst der Reflexion auf jenen unmittelbaren Denkinhalt, durch nähere Betrachtung, Vergleichung, Verknüpfung und Gliederung desselben, durch Urtheilen, Schließen und Folgern erkennen. Denn auch der Denkinhalt, den wir durch die Bildung unsrer Prädicat- und Subjectbegriffe, durch Urtheilen, Schließen und Folgern gewinnen, erscheint als ein denknothwendiger, den wir zum größten Theil unwillkührlich produciren und an dem wir nichts beliebig ändern können. Die erste unmittelbare wie die zweite mittelbare Denknothwendigkeit beruht auf der Natur des gegebenen Objects, das zum gegenständlichen Inhalt unsers Bewußtseyns wird, und somit theils auf der *gegebenen* Bestimmtheit des reellen Seyns und der Gesetze, nach denen es auf uns ein- und zur Erzeugung unsrer Empfindungen, Strebungen, Gefühle mitwirkt, theils auf der *Natur* unsrer Seele und den Gesetzen, nach denen die Bestimmtheit unserer Empfindungen, Gefühle, Strebungen zum gegenständlichen Inhalt unserer Wahrnehmungen und Anschauungen und weiter unsrer Begriffe, Urtheile und Folgerungen wird.

Mit dieser doppelten Denknothwendigkeit des Inhalts verknüpft sich unmittelbar eine gleichfalls doppelte Denknothwendigkeit der *Form*. Denn die Bestimmtheit unsrer Empfindungen, Gefühle und Strebungen und der denknothwendige Inhalt unsrer ersten Perceptionen wie unsrer Begriffe und Urtheile, Schlüsse und Folgerungen ist nicht bloß durch das Object derselben, durch die Natur des reellen Seyns und unsrer eignen Seele bedingt, sondern auch durch das Subject dieser Objectivität, und damit durch die bestimmte, nothwendige *Art und Weise*, in der unser Denken als producirende wie als unterscheidende Kraft thätig ist. Die Gesetze, nach denen die *producirende* Thätigkeit unsrer Seele formell zu Werke geht, sind zwar noch wenig oder gar nicht bekannt; aber so viel ist unleugbare Thatsache des Bewußtseyns, daß sie auf eine für uns unabänderliche, *nothwendige* Art sich vollzieht. Bekannter sind die Gesetze und Normen, nach denen unser *Unterscheidungsvermögen* formell thätig ist. Denn sie sind, wie wir gesehen haben,

nichts andres als die seit Aristoteles viel erörterten logischen Gesetze nebst den logischen und ethischen Kategorieen, mit deren Anwendung zugleich die allgemeinen Denkformen der Vorstellung, des Begriffs und der Idee, und weiter des Urtheils und Schlusses sich ergeben.

Alles nun, was der formellen Denknothwendigkeit widerspricht, ist nothwendig schlechthin undenkbar. Denn da dieselbe diejenigen Gesetze und Normen umfaßt, nach denen unser producirendes und unterscheidendes Denken formell thätig seyn muß, um überhaupt zu Gedanken (Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen ꝛc.) zu kommen, so kann schlechthin kein Gedanke entstehen, der nicht diesen Gesetzen gemäß gebildet wäre. Das formell Denknothwendige hat mithin zu seiner Kehrseite die reine Denkunmöglichkeit seines Gegentheils, an der es zugleich als denknothwendig erprobt werden kann. Es ist daher längst anerkannt, daß was den logischen Gesetzen und Normen widerspricht, schlechthin nicht gedacht, sondern nur gedankenlos hingeredet werden kann: der logische Widerspruch ist nur darum das sichere Kriterium der Unhaltbarkeit einer Aussage, weil er der Beweis der Undenkbarkeit ihres Inhalts ist. Wären die formellen Gesetze und Normen unsrer producirenden Denkthätigkeit näher bekannt, so würde ebenso allgemein anerkannt seyn, daß was ihnen widerspreche und was also nicht empfunden und gefühlt worden oder nicht wenigstens im letzten Grunde (wenn auch durch noch so viele Vermittelungen hindurch) auf einer Empfindung, einem Gefühl beruhe, schlechthin keine Realität haben, sondern nur erphantasirt oder erspeculirt seyn könne.

Dagegen ist Dasjenige, was von der Denknothwendigkeit des Inhalts abweicht, keineswegs schlechthin oder an sich, sondern nur relativ undenkbar. Denn daß das reelle Seyn, auf dessen gegebener Bestimmtheit die Denknothwendigkeit des Inhalts beruht, an sich nicht auch anders seyn könnte als es ist, oder nur so seyn könne, wie wir es aufzufassen und resp. in seinem An-sich zu denken uns genöthigt finden, läßt sich auf keine Weise darthun. Es läßt sich vielmehr nur zeigen, daß weil nun einmal theils das äußere Seyn, theils unser eigner Geist thatsächlich so und nicht anders beschaffen ist und es daher nur so und nicht anders fassen kann, wir es als so und nicht anders seyend denken müssen, daß also für uns die Denkbarkeit seines Andersseyns wegfällt. Ich muß daher

zwar denken, daß hier ein Buch vor mir liegt und daß es überhaupt ein reelles Seyn außer mir giebt; aber darum ist es an sich keineswegs undenkbar, kein logischer Widerspruch, daß das Buch wie die reellen Dinge überhaupt nur meine selbstgemachten Vorstellungen seyen. Zum Widerspruche wird diese Annahme nur durch die Thatsache, daß unsre Sinnesempfindungen sich uns unabweislich und unabänderlich aufdrängen, und damit durch die für uns nothwendige Annahme, daß dieselben nicht von unsrer Seele allein, frei und selbständig erzeugt seyn können. Ebenso ist es an sich keineswegs undenkbar, daß die Sonne sich um die Erde drehen und die Bewegung der Himmelskörper überhaupt anders, als nach dem Newtonschen Gravitationsgesetze erfolgen könnte; nur unter den uns bekannten thatsächlichen Umständen erscheint es undenkbar; aber die Umstände selbst könnten sehr wohl andre seyn. Dasselbe gilt von allen s. g. Naturgesetzen und der ganzen Beschaffenheit der reellen Dinge. Dasselbe gilt aber auch von allen rechtlichen und moralischen Grundsätzen, Vorstellungen und Begriffen. Es involvirt keineswegs einen logischen Widerspruch, die moralische Bestimmung des Menschen und die moralische Willensfreiheit zu leugnen. Es ist vielmehr nur unser Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn, d. h. das, was wir von der Natur unsers Willens und dem Ursprung unsrer Handlungen percipiren, es sind diese sich uns aufdrängenden Thatsachen des Bewußtseyns, die uns nöthigen, das Gegentheil anzunehmen. Und mithin ist diese Annahme keine logische, sondern nur eine reale, in der gegebenen Natur unsers Willens liegende Nothwendigkeit: nur weil einmal unser Wille so und nicht anders beschaffen ist, haben wir die Gewißheit der Freiheit; aber daß er so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, das Andersseyn also auch nicht undenkbar. Ja wir müssen dieß sogar auf unser Denken selbst übertragen. Nur weil unser Denken thatsächlich so und nicht anders beschaffen ist, ist es beherrscht von der Denknothwendigkeit und den Gesetzen, in denen sie sich manifestirt, beruht auf ihr alle Gewißheit und Evidenz, ist von ihr all' unser Wissen, Verstehen und Begreifen bedingt und getragen. Aber daß unser Denken so beschaffen seyn müsse, ist nicht denknothwendig, sein Andersseyn mithin an sich nicht undenkbar: nur in Folge der gegebenen Beschaffenheit unsers Denkens ist es für uns undenkbar. —

Will man diese bloß reale, relative Denknothwendigkeit, die allein dem Inhalte unsers Wissens überall zukommt, durch einen besondern Namen von der reinen logischen unterscheiden, so kann man sie als diejenige bezeichnen, deren Gegentheil absurd sey: die Absurdität, d. h. der Widerspruch mit allgemein anerkannten Thatsachen und darauf gegründeten Begriffen, Urtheilen ꝛc., vertritt hier die Stelle der logischen Undenkbarkeit. Wir würden es absurd nennen, wenn Jemand das reelle Daseyn von Dingen außer ihm oder die Geltung des Satzes der Causalität, der Identität und des Widerspruchs bestreiten wollte. Wir würden an seinem Verstande irre werden, wenn er nicht einzusehen vermöchte, daß die Erde sich nothwendig um die Sonne drehe. Wir erklären es für absurd, das Recht des Besitzes, die Nothwendigkeit der Strafe, die juristische und moralische Verantwortlichkeit (die menschlliche Willensfreiheit) zu leugnen. Wir sind geneigt, Alles so zu nennen, was dem s. g. gesunden Menschenverstande d. h. der Sammlung trivialer Wahrheiten, notorischer Thatsachen, eingewurzelter Grundsätze ꝛc., welche weit und breit Anerkennung gefunden, zuwiderläuft. Und in der That wird der gesunde Menschenverstand meist Recht haben oder doch Berücksichtigung verdienen, weil nicht leicht zu allgemeiner Geltung kommen wird, was nicht im Grunde wenigstens auf einer gesunden, in der Natur des menschlichen Geistes und seinem Verhältniß zum reellen Seyn liegenden und insofern denknothwendigen Auffassung der Dinge beruht. Nichtsdestoweniger darf die Wissenschaft sich nie auf ihn berufen. Denn für sie beschränkt sich nothwendig der Begriff des Absurden auf dasjenige, was der genau erforschten, im oben angegebenen Sinne nachgewiesenen Denknothwendigkeit des Inhalts widerstreitet.

Beide Seiten der Denknothwendigkeit, die formelle und die materielle, durchdringen sich gegenseitig. Denn auch da, wo das reelle Seyn auf unser Denken bedingend und bestimmend einwirkt, ist doch das Product zugleich durch die Natur unsers eignen Geistes und seine Thätigkeit bedingt und bestimmt, weil es keineswegs bloß Product des reellen Seyns, sondern ebenso sehr unsers Denkens ist. Durch das Zusammenwirken beider Seiten der Denknothwendigkeit bildet sich daher allein all' unser Wissen, zuerst als ein unmittelbares, einzelnes, subjectives, auf dem bloßen Gefühl der Denknothwendigkeit beruhendes

Fürwahrhalten, sodann von diesem aus zu einem vermittelten, allgemeingültigen, auf dem Nachweise der Denknothwendigkeit beruhenden und das Einzelne in Zusammenhang setzenden, d. h. einem wissenschaftlichen Wissen. —

Ist nun sonach die Denknothwendigkeit des Inhalts, weil keine logische, auch keine apriorische, sondern überall nur eine reale, thatsächliche und insofern aposteriorische, läßt sich nie a priori darthun; daß das reelle Seyn an sich nicht auch anders beschaffen seyn könne als es ist; wird vielmehr unser Wissen überall durch die gegebene Natur des reellen Seyns und sein Verhältniß zu unserm Erkentnißvermögen mit bedingt und bestimmt, so wird, wenn dieß Verhältniß ein verschiedenes ist, auch unser Wissen verschieden sich gestalten müssen. Nun steht aber das reelle Seyn, sofern es nicht nur die Mannichfaltigkeit der Wesen und Dinge außer uns, sondern auch die Existenz und die gegebene, an sich seyende Bestimmtheit unsrer eignen Seele umfaßt, in der That in einem verschiedenen Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen. Auch von unserm Geiste und Denken müssen wir einerseits annehmen, daß er realiter existirt und eine an sich seyende Beschaffenheit ihm zukommt, d. h. daß er seyn und bestehen würde, auch wenn wir nichts von ihm wüßten oder ganz falsche Vorstellungen von seinem Wesen hätten. Denn der Begriff des Seyns-überhaupt fällt in Eins zusammen mit Dem, was wirklich oder möglicher Weise Stoff (Object) unsrer unterscheidenden, auffassenden, erkennenden Thätigkeit ist; aber nur das nennen wir ein reelles Seyn, was unabhängig von unserm Denken und Wissen; und somit nicht bloß in unsern Gedanken, durch und für unser Denken und Bewußtseyn, sondern auch ohne dasselbe und somit als an und für sich bestehend gedacht werden muß (vrgl. Syst. der Logik S. 237 ff.). Und da es ein Widerspruch ist, daß unser Denken nur in den von ihm erst erzeugten Gedanken oder nur durch und für unser von ihm erst ausgehendes Bewußtseyn existiren sollte, da vielmehr der Gedanke des Denkens wie das Bewußtseyn von seiner Existenz die Thätigkeit des Denkens und damit das Seyn desselben zu seiner Voraussetzung hat, so müssen wir eben dieses Seyn als ein von unsern Gedanken und unserm Bewußtseyn unabhängiges und damit reelles Daseyn fassen, dem auch eine reelle, an sich seyende Bestimmtheit zukommen muß, weil es in bestimmter, gesetzlicher, von unserm Wissen und

Wollen nicht nur unabhängiger, sondern es selbst bedingender und bestimmender Weise thätig ist. Andrerseits aber ist der Geist nur Geist, das Denken nur Denken, sofern er seines Seyns und Wesens sich bewußt ist. Das Seyn des Denkens besteht selbst nur darin, daß es Gedanken producirt und sich ihrer bewußt wird: wir vermögen schlechthin nicht zu sagen, was das Seyn des Denkens noch außer dieser Thätigkeit seyn könnte, d. h. wir vermögen sein Seyn und seine Thätigkeit nicht zu sondern, nicht zu unterscheiden. Hier also fällt das reelle Seyn, d. h. das Object, und die Thätigkeit, durch die wir uns desselben bewußt werden, d. h. das Subject, an sich in Eins zusammen. Denn die Thätigkeit, durch die das Seyn und Wesen unsers Geistes uns zum Bewußtseyn kommt, ist zugleich die Thätigkeit, als die es uns zum Bewußtseyn kommt. Die Erkenntniß, die auf dieser Identität von Seyn und Denken, Object und Subject beruht, umfaßt Alles, was wir von den Thätigkeitsweisen (Vermögen) unsers Denkens, von den Gesetzen und Normen seines Thuns, von dem Ursprung unsrer Gedanken und ihrem Verhältnisse zum reellen Seyn, kurz von der Natur unsers Geistes und geistigen Lebens wissen.

Man kann diese Erkenntniß im Gegensatz zur Erkenntniß der äußern Dinge eine apriorische nennen. Sie ist wenigstens in keiner Beziehung ein Erzeugniß der sinnlichen Empfindung, sondern unterscheidet sich von aller Erkenntniß der äußern sinnlichen Dinge dadurch, daß sie nicht durch die Mitwirkung eines reellen Seyns außer uns, sondern ganz aus dem Geiste selbst, durch die Selbstthätigkeit des Unterscheidens in ihrer Richtung (Reflexion) auf unser eignes Inneres erzeugt wird. Versteht man also unter apriorisch dasjenige, was ganz auf der Natur unsers Geistes beruht und aus ihr folgt, so erscheint jene Bezeichnung gerechtfertigt. Denkt man sich dagegen unter apriorisch eine Erkenntniß, welche ohne alle Mitwirkung eines gegebenen Seyns überhaupt entsteht und in welcher also das Denken, indem es erkennt, nicht bloß die Vorstellung der Sache, sondern die Sache selber erzeugt und somit im Erkennen das Object der Erkenntniß selber schafft, so giebt es, für uns wenigstens, schlechthin keine apriorische Erkenntniß. Unsre Seele kann wohl das Object ihrer Erkenntniß selber seyn, nicht aber es selber schaffen, — womit sie sich selbst schaffen, causa sui seyn, von

Ewigkeit her bestehen müßte. Sie kann zwar durch die unterscheidende Thätigkeit das Bewußtseyn ihrer Empfindungen, ihres Seyns und Wesens hervorbringen; aber damit weiß sie noch nichts vom Bewußtseyn, vielmehr muß auch das Bewußtseyn bereits vorhanden seyn, ehe wir durch die Reflexion erfahren, daß und was es sey. (Das Kind weiß sehr lange nicht, daß es Bewußtseyn hat.) Und wenn es auch, wie gezeigt, apriorische Factoren unsrer Erkenntniß giebt, die als Bedingungen alles Vorstellens und somit aller Erfahrung wie aller Speculation, in allem unsern Erkennen und Wissen mitwirken, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß es eine apriorische Erkenntniß in jenem Sinne giebt. Es ist vielmehr nur eine Verwechselung der Begriffe, wenn man meint, daß diese apriorischen Factoren auch selbständig Erkenntniß mit sich führen oder zu erzeugen im Stande seyn müssen. Dieß ist vielmehr schlechthin unmöglich. Denn sie sind, wie gezeigt, nicht als Ideen und Begriffe, sondern nur als Gesetze und Normen unsres Denkens und Erkennens ihm immanent, und das Gesetz producirt nichts, sondern bestimmt und leitet nur die producirende Thätigkeit. Sie werden auch nicht selbst erst von unserm Denken erzeugt, sondern sie gehören insofern zur gegebenen Natur desselben, als sie in ihm immanent wirken; sie sind realiter da, und ihr reelles Seyn kommt uns erst zum Bewußtseyn und wir erkennen nur, daß und was sie sind, wenn wir auf die Entstehung unsrer Gedanken und den Inhalt unsrer Erkenntniß unsre Forschung (Aufmerksamkeit) richten. Es ist ebenso nur eine Verwechselung der Begriffe, wenn man meint, daß das; was unser Geist in der That selbständig producirt und was er als ein solches Selbsterzeugniß auch erkennt, eine apriorische Erkenntniß in jenem Sinne involvire. Reflectiren wir auf den Ursprung unsrer Vorstellungen, so erkennen wir allerdings, daß die bloße Form der Vorstellung, — sey sie Anschauung, Begriff oder Idee — abgesehen von ihrem Inhalte, durch unser Denken selbständig erzeugt wird; denn sie entsteht nur durch unsre unterscheidende Thätigkeit und diese ist reine Selbstthätigkeit, weil sie, wenn auch von Gefühl und Empfindung angeregt, doch nicht der Mitwirkung irgend eines andern Factors bedarf. Aber sollen wir dieß erkennen, so muß unser Unterscheidungsvermögen bereits thätig seyn, die Vorstellung bereits entstanden seyn oder doch ihre Entstehung als That der unterscheiden-

den Thätigkeit bereits vor sich gehen; und eben damit tritt sie unsrer Reflexion als ein gegebenes Daseyn gegenüber, welches als Object zur Hervorbringung jener Erkenntniß mitwirkt. Dasselbe gilt von Allem, was wir von der Natur unsrer Seele, vom Wesen und Leben unsers Geistes, sey es unmittelbar oder durch Schluß und Folgerung, erkennen. Denn was auch unser Geist thue und in welcher Weise sein Thun sich vollziehe, wir erkennen, schließen und folgern es immer nur von dem aus, was er bereits gethan oder zu thun begonnen hat. Eben damit aber wird es zu einem gegebenen Seyn für uns, das zwar mit der Thätigkeit des Geistes in Eins zusammenfällt, aber — weil diese Thätigkeit zugleich Selbstunterscheidung in sich ist — der Reflexion darauf unterschiedlich gegenübertritt. Nur dadurch, daß jene Einheit von Seyn und Denken in der Selbsterkenntniß des Geistes zugleich Selbstunterscheidung in sich ist, nur dadurch ist die Selbsterkenntniß überhaupt möglich. Eben darum aber ist und bleibt auch in diesem Gebiete der Irrthum immer möglich. Denn die Reflexion ist nur ein Unterscheiden und Vergleichen, das auf das eigne Thun und die eignen Thaten des Geistes gerichtet ist; und was wir oben von der Entstehung des Irrthums aus der unterscheidenden und vergleichenden Thätigkeit gesagt haben, gilt daher im vollen Maße auch von der Reflexion. Ja bei ihr wird sich in die Auffassung des Seyns, das ihr vorliegt und zur Entstehung der Erkenntniß mitwirkt, der Irrthum um so leichter einschleichen, je größer das Interesse ist, das wir unwillkührlich an unserm eignen Geiste und Wesen nehmen, und je schwieriger die Auffassung überall wird, wo ihr Object kein ruhendes Daseyn, sondern Thätigkeit, Bewegung, Leben ist.

Sonach ergiebt sich: nennt man die Erkenntniß, die durch Mitwirkung eines gegebenen Seyns entspringt, Erfahrung, so beruht schlechthin alle Erkenntniß, auch alle Selbsterkenntniß unsers geistigen Seyns und Wesens nur auf Erfahrung; und ihr Unterschied von der Erkenntniß der äußern Dinge besteht nur darin, daß (wie Wirth sagt) „hier das Denken das Seyn in sich selbst und aus sich selbst vernimmt.“ Will man dieß Vernehmen als ein Erkennen a priori bezeichnen, so darf man doch nicht vergessen, daß auch diese Erkenntniß ursprünglich auf einem Gefühle beruht. Denn nur weil wir das unabweisliche Gefühl haben, daß alle unsre Empfin-

dungen, Strebungen, Gefühle, Vorstellungen, Begriffe, Willensacte rc. entstehen und daß ihre Entstehung in uns und nicht außer uns fällt, finden wir uns durch das Gesetz der Causalität genöthigt, eine in uns waltende und zu unserm Wesen gehörige Thätigkeit, durch die sie (mit oder ohne Wirkung der äußern Dinge) entstehen, und damit das Seyn des Denkens anzunehmen. Wäre jenes Gefühl nicht, so würden wir wohl vom Daseyn einzelner Gedanken, nicht aber vom Daseyn des Denkens, und somit, wie gezeigt, auch vom Daseyn unsers Ichs nichts wissen. Aber auch jeder Gedanke, die einzelne Sinnesperception wie der allgemeinste Begriff, kündigt sein Daseyn nur durch ein wenn auch noch so leises Gefühl an. Ohne dieß würden wir zwar wohl seines Inhalts, des Objects, uns bewußt werden, nicht aber, daß er als Gedanke eine subjective Existenz in uns hat und zu unsrer Seele selbst gehört. Je stärker und bestimmter dieß Gefühl ist, das wie die sinnliche Empfindung sich uns aufdrängt, desto deutlicher und wichtiger wird uns das Daseyn des Gedankens. —

Es versteht sich nach dem Obigen von selbst, daß auch bei diesem Erkennen nur die Denknothwendigkeit in ihren beiden Grundformen, als Thatsächlichkeit und Argumentation, über das Wissen entscheidet. Zu einer besondern Art des Wissens wird daher dieß Erkennen nicht nur durch die besondre Stellung seines Objects zu unserm Erkenntnißvermögen, sondern auch durch die Art der Gewißheit, die ihm anhaftet. Sie ist hier, wegen der Einheit von Subject und Object, an sich nur subjective Selbstgewißheit. Denn mein geistiges Seyn und Wesen kann nur Object für mich allein und für keinen Andern werden. Und dieses Object der Auffassung läßt sich von der Auffassung selbst nicht dergestalt trennen, daß es sich in verschiedene Stellungen zu ihr oder in neue, von seinen natürlichen Beziehungen abweichende Verhältnisse bringen ließe; hier kann man nicht im Sinne der Naturwissenschaften mit dem Objecte experimentiren, um der an sich seyenden Beschaffenheit desselben gewiß zu werden. Vielmehr sind Object und Auffassung so aneinander gebunden, daß die Auffassung als solche d. h. nicht nur ihrem Inhalte sondern auch ihrer Form nach, durch ihr Object bedingt ist, indem ja jede Unterscheidung und somit jede Perception, jede Vorstellung abhängig ist von der Natur des unterscheidenden, auffassenden, vorstellenden

Geistes. All' unser Wissen von unserm geistigen Seyn und Wesen, gesetzt auch es wäre vollkommen wahr, ist und bleibt daher insofern immer nur ein subjectives, als in ihm eben Object und Subject in Eins zusammenfallen, indem sie nicht an sich, sondern nur durch Selbstunterscheidung, nur in uns mittelst der Vorstellung, und also nur subjectiv unterschieden sind. Für objectiv, allgemein-menschlich kann daher vom Inhalt dieses Wissens nur das gelten, was als allgemeine Thatsache des Bewußtseyns allgemein anerkannt ist oder von einer solchen aus durch Argumentation erschlossen wird. Daraus erklärt sich die eigenthümliche Erscheinung, daß unser Wissen, soweit es nur das Daß unsrer geistigen Thätigkeiten und Zustände betrifft, den höchsten Grad der Gewißheit hat: es giebt nichts Gewisseres für uns, als daß wir existiren, daß wir empfinden, fühlen, begehren, wahrnehmen, vorstellen ꝛc. Aber hinsichtlich des Was unsers geistigen Seyns, was die Seele selbst, was die Empfindung, das Gefühl ꝛc. sey, ist nicht nur unsre persönliche Selbsterkenntniß keineswegs von gleicher Gewißheit und Evidenz, sondern darüber weichen auch die Ansichten der verschiedenen Individuen wie die Resultate der wissenschaftlichen Forschung weit von einander ab. Hier hat daher auch die Berufung auf allgemein anerkannte Thatsachen nur sehr beschränkte Geltung. Denn hier kann ihr jeder Einzelne widersprechend entgegentreten und behaupten, daß er in sich die Thatsache anders oder gar nicht vorfinde. Wir besitzen schlechthin kein Mittel, die Unrichtigkeit einer solchen Behauptung auch nur uns selbst oder einem Andern darzuthun, es sey denn, daß sie einen logischen Widerspruch in sich enthalte. Aber selbst die Undenkbarkeit des logischen Widerspruchs ist nur Thatsache des Bewußtseyns, und wer sie leugnet oder die Allgemeingültigkeit der logischen Gesetze bestreitet, ist unwiderleglich.

Hinsichtlich unsers Erkennens und Wissens des äußern reellen Daseyns, von dem wir mittelst der Sinnesempfindung und Sinnesperception Kunde erhalten, verhält sich die Sache anders. Daß wir eine bestimmte Sinnesperception haben müssen, daß wir von ihr aus eine bestimmte Folgerung ziehen müssen, und insbesondre daß wir die Uebereinstimmung unsrer objectiven Vorstellung mit dem An-sich des Dinges annehmen müssen, ist zwar wiederum nur Thatsache des Bewußtseyns. Wer diese, trotz aller Darlegung und

Aufklärung, leugnet, dem ist wiederum nicht beizukommen. Allein hier läßt sich wenigstens jedem Dritten die Unrichtigkeit dieses Leugnens darthun. Denn hier ist das Object, der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand, ein gemeinsames, das jedem gleichmäßig vorliegt. Hier ist daher die Gewißheit auch nicht bloß eine subjective Selbstgewißheit, sondern hat insofern zugleich einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, als sie einerseits auf der nachweisbaren Thatsache beruht, daß die leiblichen Sinnesorgane, durch welche die sinnliche Empfindung vermittelst ist, bei allen Menschen wesentlich dieselben sind, andrerseits auf dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, aus welchem folgt, daß Ein und dasselbe Object auf dieselben Sinnesorgane auch nur dieselbe Wirkung ausüben kann. Der Grund dieser größeren Allgemeingültigkeit ist die veränderte Stellung von Object und Subject, indem hier das Seyn dem Denken äußerlich gegenübersteht und Subject und Object nicht in Einheit zusammen-, sondern in Zweiheit auseinanderfallen. Aber während dadurch die Gewißheit über die bloße subjective Selbstgewißheit hinausgehoben wird, ist sie zugleich andrerseits einem größeren Schwanken ausgesetzt. Denn infolge dieser Stellung des Objects zum Subject ist unser Wissen von den äußern Dingen durch die Beschaffenheit unsers leiblichen Organismus bedingt. Diese aber kann sich ändern und ändert sich wirklich, und mithin sind wir nicht sicher, daß wir morgen hinsichtlich desselben Objects dieselbe Perception haben werden. Unser geistiges Wesen kann sich zwar ebenfalls ändern; aber diese Aenderung gehört zu seiner eignen Natur, und wird daher, wenn richtig aufgefaßt, zum Momente unsrer Selbsterkenntniß. Mit der Aenderung unsers leiblichen Organismus ändert sich dagegen nur unsre Auffassung, während ihr Object dadurch nicht verändert wird. Darum und weil zugleich das Object nur unter Mitwirkung unsers subjectiven Empfindungsvermögens zu unsrer Perception kommt, kann hier die Thatsache des Bewußtseyns, daß wir das Object so und nicht anders percipiren müssen, auch wenn dieselbe allgemein anerkannt wäre, noch kein Erkennen des Ansich der Dinge und somit noch kein Wissen begründen. Es muß hier vielmehr, wie gezeigt, in jedem Falle erst ausdrücklich dargethan werden, daß wir (durch die Gesetze und Normen unsers Denkens) genöthigt sind, uns das Object als an sich so und nicht anders seyend zu denken, — während

auf dem Gebiete unsrer geistigen Selbsterkenntniß die Thatsachen des Bewußtseyns gerade die Grundlagen unsers Erkennens und Wissens ausmachen und keiner weiteren Begründung fähig sind. Denn wodurch wollten wir die Thatsache, daß wir den logischen Gesetzen gemäß denken, den Kategorieen gemäß unterscheiden müssen und daß diese Gesetze und Normen die apriorischen Factoren d. h. die Grundlagen und Bedingungen all' unsers Vorstellens, Erkennens, Wissens und Beweisens sind, selber beweisen oder begründen? Diese Grundlagen bilden vielmehr zugleich die Basis, auf der auch unser Wissen vom An-sich der äußern Dinge sich aufbaut. Und insofern kann die Erkenntniß dieser Grundlagen das Prius und die Bedingung jeder wahren Erkenntniß vom Seyn und Wesen auch der äußern Dinge genannt werden. —

Aus beiden Erkenntnißarten zusammengesetzt ist nothwendig diejenige Erkenntniß, die wir von der psychischen und geistigen Beschaffenheit andrer Wesen außer uns gewinnen. Denn da wir nun einmal nur unsre eigne Seele zum unmittelbaren Object unsrer Auffassung machen können, so können wir von dem psychischen und geistigen Seyn Andrer nur mittelbar Kunde erhalten und unsre Erkenntniß desselben wird daher von dem Medium, durch das sie vermittelt ist, abhängig seyn. Ob es eine directe Einwirkung von Seele zu Seele gebe und geben könne, ist eine in der Wissenschaft so viel bestrittene Frage, und hängt so augenfällig von der Entscheidung der in die Metaphysik (Ontologie) zu verweisenden Vorfrage ab, ob und in welchem Sinne der Seele ein vom Körper unabhängiges Daseyn zukomme, daß wir uns hier auf eine Erörterung derselben nicht einlassen können. Allgemein dagegen ist anerkannt, daß uns in der sinnlichen Perception ein Medium für jene Erkenntniß gegeben sey. Allein das unmittelbare Object der Sinneswahrnehmung ist nicht die psychische oder geistige, sondern nur die leibliche Erscheinung. Wir können also durch dieses Medium nur mittelbar, mittelst Schlusses von der leiblichen Erscheinung auf das psychische, nicht erscheinende Seyn, also nur durch doppelte Vermittelung, von diesem Seyn Kunde erhalten. Auch die Sprache ist nur ein solches mittelbares Medium. Denn abgesehen davon, daß das Wort durch die Gehörsempfindung hindurchgeht, und daß wir die Vorstellung, die es bezeichnet, bereits haben und in uns reproduciren müssen,

um den Inhalt der Rede zu verstehen, so giebt uns dieser Inhalt immer nur Kunde von Dem, was der Andre denkt, was ihm als Object seines Bewußtseyns vorschwebt, d. h. nur von Vorstellungen des Andern, nicht aber von seinem psychischen und geistigen Seyn, selbst wenn dasselbe den Inhalt der Rede bildete. Wir müssen also das Wort nicht nur in die von ihm bezeichnete Vorstellung übersetzen, sondern auch von der Vorstellung auf das reelle Seyn, das ihr Object ist, erst zurückschließen. Aber dieser Schluß, möge er von der Sinnesperception der leiblichen Erscheinung des Andern oder von der durch die Rede desselben hervorgerufenen Vorstellung ausgehen, setzt voraus, daß wir das reelle Seyn, auf das wir schließen, bereits kennen. Denn in der sinnlichen Wahrnehmung erscheint dasselbe nicht; und das Object der Vorstellung, das durch das Wort bezeichnet wird, muß uns bereits bekannt sey: sonst hat das Wort keinen Sinn für uns. Nun kennen wir aber das psychische und geistige Seyn nur durch unser eignes Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn. Dieses legen wir daher zu Grunde und übertragen es nur nach Anleitung der leiblichen Erscheinung und der gehörten Rede auf das Wesen des Andern, d. h. nur aus und mittelst der Kenntniß unsers eignen geistigen Lebens, durch Schlüsse der Analogie aus dem ähnlichen Benehmen, Thun und Lassen, namentlich aus Sprache und Gebehrde, schließen wir auf das psychische und geistige Wesen des Andern. Sonach aber kann unsre Erkenntniß desselben niemals weiter reichen als unsre Selbsterkenntniß. Diese ist nicht nur die conditio sine qua non von jener, sondern wir vermögen uns auch schlechthin kein andres, weder psychisches noch geistiges Seyn zu denken, das nicht, trotz aller Modificationen, doch in allem Wesentlichen dem unsern gleich wäre. Selbst eine unmittelbare Einwirkung von Seele zu Seele würde uns nicht weiter führen. Denn wir vermöchten auch in diesem Falle das fremde geistige Seyn doch immer nur als ein geistiges zu erkennen, wenn und sofern es im Wesen mit dem unsrigen identisch erschiene: alles wesentlich Verschiedene würden wir nur als ein nicht-psychisches, ungeistiges fassen können. — Diese Art der Erkenntniß ist sonach nothwendig die unsicherste, dem Irrthum und Zweifel am meisten ausgesetzt. Denn sie theilt nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nur die Nachtheile

der beiden andern, aus denen sie zusammengefügt ist, ohne an deren Vortheilen participiren zu können. —

Die dritte und letzte Stellung des Seyns zu unserm Denken — und eine vierte ist undenkbar — beruht auf unserm Vermögen zu wollen und zu handeln, und tritt damit in Beziehung zur moralischen Natur unsers Wesens. In ihr erscheint das Verhältniß von Subject und Object gerade umgekehrt. Während bei den übrigen Erkenntnißarten das Object ein gegebenes, bereits vorhandenes ist, dessen Bestimmtheit das Denken nur so genau als möglich aufzufassen hat und das bedingend und bestimmend zur Erzeugung der Erkenntniß mitwirkt, erscheint es hier als ein erst zu verwirklichendes, dessen reelles Daseyn von unserm Denken und Wollen abhängt. Wo wir handeln, d. h. mit Bewußtseyn auf das äußere gegebene Seyn (zu dem auch unser Körper gehört) selbstthätig einwirken, ist der Gedanke nothwendig das Prius der That und der Wille die bestimmende Macht, die den Gedanken zur Ausführung bringt. Der Inhalt des Gedankens aber ist ein Seyn (Geschehen), welches nicht einem gegebenen schon vorhandenen Gegenstande entspricht, sondern zunächst nur dem Motive und Zwecke unsers Handelns gemäß von uns gedacht wird, also ein nur ideelles, vorgestelltes Seyn, das durch die Handlung erst realisirt werden soll. Nun steht aber all' unser Handeln, auch wo es von unsern leiblichen Bedürfnissen und Trieben motivirt und auf deren Befriedigung gerichtet ist, in mittel- oder unmittelbarer Beziehung zum Inhalte der ethischen Ideen. Denn auch die angemessene Befriedigung unsrer leiblichen Bedürfnisse, weil sie zur Erhaltung und Ausbildung unsers Körpers nothwendig ist, und von dessen Beschaffenheit die Realisirung ethischer Ideen abhängt, ist eine sittliche Verpflichtung. Mithin steht auch jenes ideelle Seyn, das wir als das erst zu realisirende Object unsrer Handlung vorstellen, stets in derselben directen oder indirecten Beziehung. Wenn es dem Inhalt der ethischen Ideen entspricht, ist es ein Seynsollendes, wenn es ihm widerspricht, ein Nicht-seynsollendes. Wie wir nun zum Wissen des Seynsollenden überhaupt, zu unsern sittlichen Vorstellungen, Begriffen und Principien, zur Erkenntniß des Inhalts der ethischen Ideen kommen, haben wir bereits oben (im dritten Capitel) dargethan. Hier haben wir nur darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erkenntniß, obwohl ihr Inhalt kein reelles, gege-

benes, sondern ein ideelles erst zu realisirendes Seyn ist, dennoch kein bloß subjectives Vorstellen, sondern eine wirkliche objective Erkenntniß ist. Denn ihr Inhalt ist keineswegs willkührlich, durch die Einbildungskraft nach subjectivem Belieben producirt, sondern gemäß den ethischen Kategorieen als leitenden Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit gebildet. Und die ethischen Kategorieen fallen insofern mit den ethischen Ideen in Eins zusammen, als sie die formalen allgemeinen Begriffe des Rechten und Guten, des Schönen und Wahren sind und zugleich die Anleitung geben, durch eine ihnen gemäß vollzogene Unterscheidung des einzelnen Wollens, Handelns und Erkennens dieses Einzelne unter sie selbst als unter sein Allgemeines zu subsumiren, und so an bestimmten Principien und Maximen unsers Wollens einen reichgegliederten Inhalt der ethischen Ideen zu gewinnen. Die ethischen Kategorieen aber sind als Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit in unserm Geiste ursprünglich immanent, zu seiner Natur gehörig, und somit ein gegebenes reell Seyendes. Und unsre menschliche Bestimmung, obwohl sie immer erst zu realisiren und nach ihrem Inhalt durch die ethischen Ideen bedingt ist, hat doch an dem psychischen Triebe, der im Gefühle des Sollens sich kund giebt, eine reale, gegebene Grundlage in der Natur unsrer Seele.

Die Gewißheit, daß unsrer Erkenntniß des Seynsollenden Objectivität zukomme, kann freilich nur jene subjective Selbstgewißheit seyn, die bei aller Erkenntniß unsrer eignen geistigen Wesenheit allein möglich ist und durch den gleichen Befund der Selbstbeobachtung Andrer, durch allgemein anerkannte Thatsachen des Bewußtseyns nur bestätigt wird. Allein damit ist ein Wissen in diesem Gebiete nicht ausgeschlossen, sondern nur erschwert und relativ unsicher. Um so klarer und unzweifelhafter ist das Wissen von Dem, was wir durch unser Wollen und Handeln realisirt, in äußerer Gegenständlichkeit hervorgebracht haben. Denn dieß reelle Seyn kann nicht anders seyn, als wie wir es gemacht, durch Veränderung und Umgestaltung des Gegebenen hergestellt haben; und wenn es auch dem Vorbilde, nach welchem es gebildet worden, nicht vollkommen entspricht, so ist das doch immer nur eine Differenz zwischen dem Nachbilde und dem Urbilde, mithin kein Irrthum, sondern nur ein Mangel. Hier dringt die Erkenntniß auch am sichersten in den Grund und Zweck ihres

Objects ein. Denn hier weiß ich wenigstens so viel mit voller Gewißheit, daß ich der nächste Urheber des Geschehenen bin und zu welchem Zwecke ich es in's Werk gesetzt; hier weiß ich mit gleicher Gewißheit, durch welche Mittel es ausgeführt worden, wenn ich auch von der Art ihrer Wirksamkeit, von dem Wie der Veränderung, die sie hervorgerufen, von der Beschaffenheit des Seyns, das sie verändert haben, keine Wissenschaft besitze.

Man kann diese ganze Erkenntniß, die das Object unsers Wollens und Handelns und damit im Grunde überall das Seynsollende, also ein ideales Seyn zu ihrem Inhalt hat und dasselbe nach Anleitung der idealen ethischen Kategorieen, wenn auch unter Mitwirkung des gegebenen reellen Daseyns, selbstthätig producirt, (mit Wirth) als idealische Erkenntniß bezeichnen. Nur darf man nicht vergessen, daß diese Erkenntnißart immer nur eine Abart der Selbsterkenntniß unsers eignen geistigen Wesens ist, so lange nicht dargethan ist, daß in ihr das Daseyn eines andern höheren Wesens, welches die ethischen Kategorieen wie Ziel und Bestimmung unsers Daseyns gesetzt und von welchem daher der Trieb zum Guten und das Gefühl des Sollens ausgeht, implicite mit erkannt sey.*)

Aber nicht nur in Beziehung auf das Object oder den Inhalt unsers Wissens, sondern auch in Beziehung auf die Form desselben müssen wir bestimmte Unterschiede anerkennen, die bei näherer Betrachtung als Artunterschiede des Wissens sich ausweisen. Sie gründen sich auf den Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen und damit auf einen neuen Unterschied des Objects, der jene drei Arten des Wissens gleichmäßig durchzieht, indem er in den verschiedenen Stellungen des Seyns zum Denken gleichmäßig sich geltend macht. Ist nämlich das Object ein einzelnes Ding, eine einzelne Bestimmtheit, so ist die Form der Auffassung und damit des Wissens die Anschauung. Denn die Anschauung entsteht, wie gezeigt, durch die unwillkührliche und anfänglich unbewußte Objectivirung der einzelnen Empfindungen und Gefühle, d. h. durch die Uebertragung derselben aus der Subjectivität der empfindenden Seele auf

*) Vergl. über die verschiedenen Arten des Wissens, soweit sie auf dem Verhältniß des Seyns zum Denken, des Objects zum Subject beruhen, J. U. Wirth: Philosophische Studien, 2. Ausg. Stuttgart 1854.

die Objectivität des reellen Seyns. Diese Objectivirung ist zwar durch mehrere Acte unsrer geistigen Thätigkeit vermittelt. Denn sie beruht, wie wir gesehen haben, 1) auf der Unterscheidung der Empfindungen von einander und von unserm empfindenden Selbst, wodurch uns die einzelne Empfindung zum Bewußtseyn kommt und ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhält, d. h. zur Perception wird; 2) auf dem sie unmittelbar begleitenden Gefühle, daß die Empfindung und resp. deren Perception sich uns aufdrängt, also auf dem Gefühle des Genöthigtwerdens; 3) auf dem von diesem Gefühle hervorgerufenen ebenso unwillkührlichen Acte des Verstandes, durch den er gemäß dem Gesetze der Causalität das Genöthigtwerden und damit die Empfindung als Wirkung von einem nöthigenden Etwas als Ursache unterscheidet; und 4) auf der Verknüpfung der Empfindung als Wirkung mit ihrer Ursache, wodurch sie erst zur Wahrnehmung, d. h. zur Vorstellung eines reell daseyenden Etwas von einer ihr entsprechenden Bestimmtheit wird. Und eben diese Vorstellung in ihrer unmittelbaren causalen Beziehung auf das reelle Seyn ist die Anschauung, die als eine äußere bezeichnet werden kann, wo der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, ein äußerer ist, als eine innere, wo sie vom Gefühle ausgeht und unser eignes inneres Leben, das Seyn und Wesen unsrer Seele betrifft. Allein alle diese Acte, durch welche die Anschauung erst entsteht, sind nicht nur selbst einzelne Acte unsrer geistigen Thätigkeit, sondern haben auch überall nur das Einzelne, die einzelne Empfindung und das einzelne Gefühl, den einzelnen Unterschied, das einzelne Ding mit seinen einzelnen Bestimmtheiten zu ihrem Gegenstande.

Nichtsdestoweniger gewährt doch die Anschauung, wie gezeigt, in allen den Fällen ein wirkliches Wissen, wo wir uns nachweisbar genöthigt sehen, anzunehmen, daß unsre subjective Auffassung (Wahrnehmung) dem An-sich des reellen Gegenstandes entspricht, oder daß jener Objectivirung eine entsprechende Objectivität (Bestimmtheit) des reellen Seyns zu Grunde liegt. In der That ist es ein alter, seit Plato immer wieder aufgewärmter Irrthum, als sey nur da ein Wissen, wo ein Allgemeines (der Idee, des Begriffs oder Gesetzes) den Gegenstand unsrer Erkenntniß bildet. Mit dieser Beschränkung ist im Grunde alles Wissen aufgehoben. Denn wir haben nun einmal vom Allgemeinen nirgend und in keinem Gebiete eine unmittel-

bare Kenntniß. In Betreff der Naturgesetze wie der Gattungen und Arten der Dinge giebt man jetzt wohl ziemlich allgemein zu, daß wir sie nur vom Einzelnen aus zu erkennen vermögen. Aber auch von den Grundgesetzen und Grundbegriffen der Logik, von den Ideen der Vernunft, den ethischen Kategorien und den Geboten der Moral glauben wir zur Evidenz dargethan zu haben, daß, obwohl wir zwar zu keiner einzelnen Perception kommen würden und ebensowenig eines vernünftigen, ethischen Wollens und Handelns in irgend einem Falle fähig wären, wenn nicht das Allgemeine der logischen Gesetze und Kategorieen, das Allgemeine der ethischen Normalbegriffe unserm Geiste inhärirte und unsre unterscheidende, erwägende und beschließende Thätigkeit leitete, — doch dieß Allgemeine nach Inhalt und Form uns nur zum Bewußtseyn kommt, nachdem sich unter dessen Mitwirkung die Anschauungen und Vorstellungen des Einzelnen gebildet haben. Jedenfalls sind wir nicht nur berechtigt, sondern genöthigt, ein unmittelbares Wissen des Allgemeinen zu leugnen, so lange wir anerkennen müssen, daß historisch in jedem Menschen, in jedem Volke, wie im ganzen Menschengeschlecht eine Entwickelung nicht nur der Vernunft, des moralischen Bewußtseyns, des ästhetischen Urtheils, sondern auch der Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze wie des eignen menschlichen Wesens stattfindet. Eine solche Entwickelung wäre unmöglich, wenn es ein unmittelbares Wissen des Allgemeinen gäbe. Denn in diesem Falle müßte nicht nur das Allgemeine selbst, sondern auch das unter ihm befaßte Einzelne von Anfang an mit dem Ursprunge des Bewußtseyns in ihm gesetzt seyn und könnte nicht erst allmälig gefunden und zum Bewußtseyn gebracht werden. Es liegt vielmehr unmittelbar im Begriffe der Entwickelung mit ihren Fortschritten, in Vermehrung und Ausbildung des Gegebenen, daß ein Wissen, das sich entwickelt, nicht von Anfang an im Besitze seines ganzen Inhalts ist, sondern ihn nur allmälig unter Bedingungen und somit in vermittelter Form gewinnt. Das unmittelbar Gegebene, z. B. die Anschauung dieses Blatts Papier als bloße Gesichtsempfindung, ist keiner Entwickelung fähig, sondern kann höchstens durch wiederholtes Hinblicken an Deutlichkeit gewinnen.

Geht nun aber all' unser Wissen des Allgemeinen nur vom Einzelnen aus, so leuchtet ein, daß, wenn das Wissen des Einzelnen kein Wissen seyn soll, auch von einem Wissen des Allgemeinen keine

Rede seyn kann. Die Geschichte aller Wissenschaften und insbesondre der Naturwissenschaft lehrt zur Evidenz, daß, je genauer und umfassender das Einzelne erforscht worden, desto mehr auch das Erkenntnißgebiet des Allgemeinen sich erweitert hat. Die Wissenschaft im engern Sinne beginnt allerdings erst, indem ein Allgemeines, erkannt wird und es nun darauf ankommt, dasselbe näher festzustellen, zu begründen, zu vervollständigen, und die Fülle des Einzelnen unter die festgestellten allgemeinen Begriffe und Gesetze systematisch einzuordnen. Aber die Wissenschaft setzt das Wissen voraus; sie ist nur die mit seiner Entwickelung sich entwickelnde Blüthe des Wissens, die jeweilige höchste Spitze desselben. Auch sie ruht daher auf der breiten Basis einer fortwährenden, immer genauer und tiefer eindringenden Erforschung des Einzelnen. Kurz das Wissen in der Form der Anschauung ist überall das erste, das Wissen in der Form des Begriffs das zweite, das auf jenes sich stützt. Beide stehen beständig neben einander und ergänzen sich gegenseitig. Denn das Einzelne ist keineswegs identisch mit seinem Allgemeinen, noch hebt es sich in letzteres auf, sondern obwohl unter ihm befaßt, ihm gemäß bestimmt und von ihm bedingt, steht es ihm doch zugleich unterschiedlich gegenüber und ist der Träger seiner Realität. Und von der Anschauung des Einzelnen aus bildet sich zwar erst der Begriff des Allgemeinen, aber das Allgemeine, nachdem es begrifflich erfaßt ist, verdeutlicht und erklärt seinerseits das Einzelne, der Begriff erst macht die Anschauung verständlich und begreiflich. —

Diese beiden Formen des Wissens und ihre Verschiedenheit sind allgemein anerkannt. Selbst die Naturwissenschaft, trotz ihrer modernen Geneigtheit nur das Einzelne, Greifbare, Anschauliche gelten zu lassen, behauptet doch eine Erkenntniß der Naturgesetze wie der Gattungen und Arten der Dinge und damit ein begriffliches Wissen zu besitzen. Sie wird indessen nur jene beiden Formen gelten lassen wollen. Erkennt man dagegen neben dem Wissen des gegebenen Seyns der Natur und des Geistes noch ein Wissen der Vernunft, des Seynsollenden an, so wird man auch noch eine dritte Form, ein Wissen in der Form der Idee und resp. des Ideals annehmen müssen. Das Seynsollende geht, wie gezeigt, auf den Begriff der Bestimmung, des Zwecks zurück: es ist dasjenige, was der Bestimmung der Dinge gemäß ist, also wozu sie gemäß ihrer Bestim-

mung werden (sich entwickeln), was sie gemäß ihrer Bestimmung zu leisten, zu wirken, zu wollen und zu thun haben. Die Bestimmung ist insofern ein reelles Seyn, als sie in der Form des Triebes, der Strebung, der Anlage ursprünglich mit den Dingen selbst gesetzt ist, und somit in ihnen ohne ihr Zuthun, in uns selbst unabhängig von unserm Denken und Wollen besteht. Nennen wir nun diejenige Form der Auffassung, deren Object das Seynsollende ist, die Idee, so ist der Inhalt der Idee zunächst ein Allgemeines. Denn die Bestimmung ist nothwendig für alle Dinge einer und derselben Gattung Eine und dieselbige, weil sie nur das Wesen der Dinge selbst in seiner Vollendung ausdrückt und weil mithin die Exemplare, wenn ihre Bestimmung eine verschiedene wäre, keine Gattung bilden könnten. Hat aber sonach die Idee das allgemeine, in der Erreichung seiner Bestimmung vollendete Wesen der Gattung und somit das allgemeine Vorbild des Werdens und Wirkens der einzelnen Exemplare zu ihrem Inhalt, so ist sie Vorstellung eines Allgemeinen und damit Begriff. Allein jedes einzelne Wesen muß neben der allgemeinen Bestimmung seiner Gattung noch seine eigne besondre Bestimmung haben, weil es ja keineswegs mit dem Wesen seiner Gattung identisch ist, sondern ihr unterschiedlich, in relativer Selbständigkeit gegenübersteht. Für diese seine Unterschiedenheit, für seine Individualität, muß es nothwendig ebenfalls ein Seynsollendes geben, schon darum, weil jedes einzelne Wesen nur in eigenthümlicher, seiner Individualität entsprechender Weise die Bestimmung seiner Gattung erfüllen und erreichen kann. Beide Bestimmungen können sich nicht widersprechen, sondern müssen nothwendig in einer Einheit befaßt seyn, in der sie sich gegenseitig bestimmen und bedingen. Diese Einheit ist erst der wahre volle Inhalt der Idee. Denn in ihr ist nicht nur das allgemeine Vorbild des Werdens und Wirkens der Gattung, sondern auch des einzelnen Exemplars befaßt, und damit die Form bestimmt, in welcher allein die allgemeine Bestimmung verwirklicht werden kann Sonach aber einigt sich im Inhalt der Idee das Individuelle mit dem Allgemeinen: sie ist eben so sehr Ausdruck der Vollendung des Einzelnen in seiner individuellen Bestimmtheit wie der Gattung in ihrer allgemeinen Wesenheit. Und mithin ist sie ihrer Form nach nothwendig eben so sehr Anschauung als Begriff. So lange ihr Inhalt noch nicht realisirt erscheint, ist die Idee bloßes Ideal. Denn

so lange ist sie selbst noch nicht realisirt, sondern hat, wie jeder noch nicht ausgeführte Zweck, nur ein ideelles Daseyn, und andrerseits besteht ihr Inhalt nur in jenem Seynsollen, welches zwar als Trieb und Vermögen realiter gesetzt, aber eben damit nur ein Werden und Wirken ist zu einem bestimmten Ziele, das noch unerreicht in der Zukunft liegt und mit dessen Erreichung erst der Trieb befriedigt, das Vermögen zur That wird. Giebt es ein solches Ziel von objectiver Geltung, so ist die Erkenntniß desselben, die Idee als gewußter Begriff des Wahren, die höchste Spitze des Wissens. Giebt es eine gestaltende Kraft, welche die Inhaltsmomente dieses Begriffs und damit die ideale Bestimmung in wahrnehmbarer Erscheinung am Einzelnen darzustellen vermag, so ist die Idee als bewußte Anschauung des Schönen das leitende Vorbild aller solcher (künstlerischer) Darstellung. Und giebt es ein Streben, Wollen und Wirken, das die ideale Bestimmung zu realisiren sucht, so ist die Idee als Begriff des Wahren in der Anschauungsform der Schönheit, d. h. die Idee des Guten, das bestimmende Princip dieses Strebens, Wollens und Wirkens.

Aber ob es eine ideale Bestimmung der Dinge oder wenigstens der Menschheit giebt und ob eine Erkenntniß derselben möglich ist, kann bezweifelt werden und ist bezweifelt worden. Und diese Möglichkeit des Zweifels steht überall, wo sie hervortritt, dem Wissen nicht äußerlich gegenüber, sondern tangirt sein inneres Wesen. Denn wir haben gesehen, daß nur diejenige Erkenntniß für ein Wissen erachtet werden kann, welche — worin auch ihr Inhalt und ihre Form bestehen möge — von der Gewißheit und Evidenz der Objectivität ihres Inhalts begleitet ist. Steht und fällt also der Begriff des Wissens mit dieser Gewißheit, so ist klar, daß jede Veränderung der letzteren, jeder Unterschied der Beschaffenheit oder des Grades derselben, das Wesen des Wissens selbst betrifft. Jeder Unterschied dieser Art wird mithin zugleich einen Artunterschied im Wissen herbeiführen. Er also, wo er hervortritt, wird unser Wissen widerum in neue Arten spalten und gliedern; ja er wird den Hauptunterschied bilden, unter den die bisher dargelegten Arten des Wissens zu subsumiren seyn werden, weil die Verschiedenheit der letztern nicht unmittelbar das Wissen selbst, sondern theils das reelle Seyn als Gegenstand des Wissens und sein Verhältniß zu ihm, theils nur die dadurch bedingte Form des Wissens betrifft.

Nun giebt es aber für uns und unsre Erkenntniß nothwendig verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz. Denn wir haben gesehen, daß die Denknothwendigkeit, in deren Bewußtseyn die Gewißheit und Evidenz besteht, keineswegs dergestalt mechanisch unsre auffassende Thätigkeit beherrscht, daß der Irrthum absolut unmöglich wäre. Vielmehr hat sich ergeben, daß die Möglichkeit des Irrthums niemals absolut ausgeschlossen ist, und daß daher auch unsre Gewißheit von der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mi dem An-sich des gegebenen Seyns keine absolute, unbedingte, sondern überall nur eine bedingte, relative ist. Relative, bedingte Gewißheit hat aber nothwendig verschiedene Grade. Denn in Folge ihrer Relativität steht sie in unaufhebbarer Beziehung zur Ungewißheit und Unklarheit; und diese Beziehung kann eine nähere oder entferntere, die Möglichkeit des Irrthums eine größere oder geringere seyn. Zufolge ihrer Bedingtheit ist sie abhängig von den Bedingungen, den gegebenen Umständen und Verhältnissen, der Beschaffenheit des Objects und seiner Stellung zu dem es auffassenden Subject; und diese Bedingungen können nicht nur mehr oder weniger günstig seyn, sondern sind es in der That. Folglich wird unser Wissen sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz und damit ein sehr verschiedenes Maaß wissenschaftlicher Geltung haben. Von der höchsten Gewißheit und Evidenz, deren es fähig ist, wird eine Scala von Graden hinabführen bis zu dem Punkte, wo die Gewißheit in Ungewißheit und damit das Wissen in Nichtwissen, in Zweifel und Unwissenheit übergeht.

Hierin zeigt sich die qualitative Beschränktheit unsers Wissens. Denn die Bedingtheit und damit Beschränktheit der Gewißheit involvirt zugleich eine Schranke des Wissens selbst: je geringer jene ist, desto mehr nähert sich das Wissen der Ungewißheit und Unbestimmtheit und damit seiner Gränze, dem Zweifel und der Unwissenheit. Diese Schranke aber betrifft die Beschaffenheit (Qualität) des Wissens und des Gewußten, weil das Wissen nur Wissen ist, soweit die Gewißheit und Evidenz seines Inhalts reicht. — Aber auch quantitativ ist unser Wissen, weil ein bedingtes, nur ein beschränktes. Wir vermögen zunächst von schlechthin keinem Gegenstande, keinem Ereignisse das Wie seiner Entstehung, Veränderung, Entwickelung &c. zu erkennen, weil Alles immer schon da seyn,

schon geworden und geschehen seyn muß, ehe es auf unser Empfindungs- und Gefühlsvermögen einwirken, sich uns kundgeben, von unsrer unterscheidenden Thätigkeit aufgefaßt werden kann. Alles, was dem Wie des Werdens und Geschehens angehört — das indeß nicht zu verwechseln ist mit dem uns wohl erkennbaren Wie des Daseyns — ist mithin vom Umfang unsers Wissens gänzlich ausgeschlossen und wird stets ausgeschlossen bleiben. Wir vermögen daher schlechthin nichts zu erklären im eigentlichen engern Sinne des Worts. So paradox dieß Manchem klingen mag, so bedarf es doch nur einer geringen Schärfe der Betrachtung, um zur Evidenz einzusehen, daß wir bei allen Vorgängen, die ein Werden und Entstehen, ein Verändern, Geschehen, Wirken ausdrücken, nur die einzelnen aufeinander folgenden Momente des Geschehens, d. h. das, was beim Zustandekommen der Sache geschieht, keineswegs aber das Wie des Zustandekommens kennen; und daß, was die Naturwissenschaften und der Sprachgebrauch „Erklären“ nennen, entweder nur der specielle Nachweis jener Momente oder bloß die Aufstellung der Bedingungen ist, unter denen eine Sache, ein Effect oder Resultat zu Stande kommt, d. h. die Darlegung dessen, was geschehen muß, wenn der Effect eintreten soll. Wir wissen z. B. wohl, daß der Hebel in einem bestimmten Verhältniß seiner Länge zu dem zu hebenden Gewichte wirkt, aber keineswegs, wie er wirkt. Wir wissen wohl, daß Hydrogen und Oxygen im Verhältniß von 1 : 8 sich zu Wasser verbinden, aber keineswegs, wie dieß geschieht, und ebenso haben wir wohl ermittelt, daß der Organismus aus dem befruchteten Keimbläschen hervorgeht, an das sich andre Zellen ansetzen u. s. w., aber wie die Entstehung und weitere Entwickelung vor sich gehe, ist uns völlig unbekannt.

Aber auch das Daß und das Was, d. h. das Seyn und Geschehen, das Beschaffen- und Bestimmtseyn der Dinge nach Stoff und Form, welches den alleinigen Inhalt unsers Erkennens und Wissens bildet, ist quantitativ beschränkt. Denn es hat, wie gezeigt, seine Basis an unserm Perceptions- und Unterscheidungsvermögen. Jenes aber ist, wie schon erinnert worden, beschränkt, weil unsre Empfindungen und Gefühle an einen bestimmten Grad der Reizung gebunden sind und somit Alles von seinem Bereich ausgeschlossen ist, was jenseit dieser Gränze fällt. Unser Unterscheidungs- (Auffassungs-)-

vermögen ist beschränkt, theils weil es eines gegebenen Stoffes bedarf, um thätig zu seyn, und mithin nicht weiter reicht als die Anzahl der sich ihm darbietenden Objecte, theils weil es nicht allen vorhandenen Stoff in sein Bereich ziehen kann, sondern an einen gewissen Grad der Bestimmtheit des Stoffes (der Empfindungen, Gefühle ꝛc.) gebunden ist, so daß, was diesen Grad nicht erreicht, ihm unzugänglich bleibt. Unser Schließen und Folgern überschreitet zwar diese Gränzen unsrer Sinnes- und Gefühlsperception und der auf sie gestützten unmitttelbaren Auffassung der Dinge, und wir bilden uns vermittelst desselben Vorstellungen und Begriffe, die uns für objective gelten und deren Inhalt doch in keiner Empfindungs- oder Gefühlsperception unmittelbar gegeben ist. Aber unser Schließen und Folgern bedarf eines bestimmten, bereits feststehenden Ausgangspunktes, auf den es sich stützt; und diese Prämissen können überall nur in objectiven Vorstellungen bestehen, deren Inhalt direct oder indirect auf einer unmittelbaren Auffassung des Gegebenen beruht. Ist also letztere beschränkt, so ist nothwendig auch unser Folgern und Schließen beschränkt. Daß dasselbe aus demselben Grunde von unserm Begriffs- und Urtheilsvermögen und somit von unserm Verstehen und Begreifen gilt, leuchtet aus Dem, was wir über den Ursprung unsrer Begriffe und Urtheile gesagt haben, von selbst ein. — Endlich besitzen wir mehrere für unsre Erkenntniß höchst wichtige Begriffe und resp. Anschauungen (z. B. von Thätigkeit, Bewegung, Kraft, Seyn, Stoff ꝛc.), sind aber völlig außer Stande, sie zu *definiren*. Dieß rührt daher, daß unsre Fähigkeit, den Inhalt unsrer Vorstellungen in die Form der Definition zu bringen, nothwendig noch beschränkter ist als dieser Inhalt selbst, weil jede Definition, sey sie bloße Beschreibung oder genetische Bestimmung und Entwickelung, bereits vorhandener bestimmter Begriffe und Anschauungen bedarf als nothwendiger Mittel, um sich selbst zu vollziehen. Es muß mithin erste, *allem* Definiren vorangehende und mithin undefinirbare, s. g. einfache Grundanschauungen und Grundbegriffe geben, mit deren Hülfe die *erste* Definition zu Stande kommt: sie sind *nothwendig* undefinirbar, weil ihre Definirbarkeit eine contradictio in adjecto involviren würde. —

Diese qualitative und quantitative Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens involvirt zunächst die Entwickelungsfähigkeit unsers

Wissens wie die Theilung desselben in gewisse Zweige oder Gebiete. Nur weil unser Wissen immer ein beschränktes ist und bleibt, andrerseits aber diese Schranken doch nicht bestimmt fixirt werden können, und mithin für uns keine unverrückbaren, weder feststehende noch feststellbare Gränzen, sondern nur die flüssigen Uebergangspunkte in das Reich der Ungewißheit und Unbestimmtheit sind; weil also jenes Was des Wißbaren sich nicht in bestimmte Gränzen einschließen läßt, sondern immer eine Fülle des Daseyns dem nach Wissen strebenden Geiste sich darbietet, — nur darum ist zuvörderst unser Wissen ein sich entwickelndes, sich ausbreitendes, erhöhendes und vertiefendes. Nur an dem Gefühle der Schranke, der Ungewißheit und Unklarheit, erwacht der Wissenstrieb und damit die Thätigkeit des Forschens und Suchens, weil Unklarheit und Ungewißheit dem Wesen des Wissens und der in ihm ruhenden Befriedigung widerspricht und doch Erkennen und Wissen ein tief in unsrer ganzen Natur begründetes Bedürfniß unsers Geistes ist. Die Ausbreitung des Wissens kann aber nur von denjenigen Punkten aus erfolgen, auf denen bereits ein (unmittelbares, einzelnes) Wissen sich gebildet hat. Wie diese Punkte verschieden sind, so wird das von ihnen ausgehende Wissen in seiner Entwickelung und Erweiterung verschiedene Richtungen einschlagen und jede derselben so weit verfolgen als es vermag. Je mehr es nun aber nach allen Seiten sich ausdehnt, desto mehr wächst die Erkenntniß von der Verschiedenheit der Objecte und ihres Verhältnisses zu unserm sie auffassenden Geiste. Mit dieser Erkenntniß wird daher von selbst die Forschung, die auf die Natur des äußern reellen Seyns der Dinge geht, von der nach unsrer eignen psychischen und geistigen Wesenheit sich sondern, und beide wiederum von der Erforschung des Inhalts der Ideen, des Seynsollenden, sich abscheiden. Und je mehr die Fülle und wissenschaftliche Bedeutung der gewonnenen Resultate wächst, in desto mehr Unterabtheilungen werden diese drei großen Gebiete gegliedert werden, desto mehr einzelne besondre Wissenschaften werden hervortreten. Daß sie alle zu dem Einen und selbigen Ziele hinstreben und sich gegenseitig bedürfen und ergänzen, leuchtet aus dem Zusammenhang, in welchem nach unsern bisherigen Erörterungen die Genesis unsres Wissens in allen Gebieten steht, von selbst ein.

Wäre unser Wissen ein unbeschränktes, unbedingtes und somit auch ein unvermitteltes, vermöchten wir das All' der Dinge in Einem

Acte, unmittelbar, und somit ohne Mitwirkung der Dinge zu erkennen, so würde die generische Unterscheidung unsers Wissens nach der verschiedenen Stellung der Objecte zu unserm Erkenntnißvermögen hinwegfallen: denn die Objecte würden keine verschiedene Stellung haben können, da dieselbe nur in der verschiedenen Art ihrer Mitwirkung zur Erzeugung unsrer Erkenntniß besteht. Jene Artunterschiede unsers Wissens in Folge der Verschiedenheit seines Inhalts beruhen mithin im Grunde nur auf der Beschränktheit unsers Erkenntnißvermögens. Aus derselben Quelle entspringen die Artunterschiede in Betreff der Form unsers Wissens. Denn vermöchten wir in Einem Acte das Universum des Seyns und zwar nicht bloß das Daß und das Was, sondern auch das Wie des Werdens und Entstehens der Dinge zu erkennen, so würden wir in demselben Acte auch das Allgemeine der Gattungen wie die mannichfaltige Bestimmung der Dinge erkennen, und mithin würden wir nicht nöthig haben, von den einzelnen Anschauungen aus mühselig die Begriffe der Gattungen und Arten der Dinge, der Gesetze und Normen ihres Werdens und Wirkens uns zu bilden und daraus weiter ihre ideale Bestimmung zu erschließen; — unser Wissen würde unmittelbar und von selbst die Form der Idee haben, und nur in der Form absoluter Einheit von Begriff und Anschauung auftreten können. Von einem absoluten Wissen reden und doch zugleich eine Mannichfaltigkeit von Wissenschaften und eine fortschreitende Entwickelung des Wissens anerkennen (wie Hegel thut), ist nur eine Gedankenlosigkeit, weil im Grunde eine contradictio in adjecto. —

Ebenso endlich ist die Beschränktheit unsers Wissens, wie sie in den verschiedenen Graden der Gewißheit und Evidenz sich zunächst kundgiebt, so auch der nächste Grund dieser verschiedenen Grade. Denn vermöchten wir in Einem Acte die Totalität der Dinge nach ihrem Was wie nach dem Wie ihrer Entstehung unmittelbar zu erkennen, so könnte von Graden der Gewißheit und Evidenz nicht die Rede seyn, weil dieß verschiedene Acte der Erkenntniß voraussetzt. Ist dagegen unser Wissen nach Form und Inhalt ein bedingtes, beschränktes, so kann ihm auch nur eine bedingte und beschränkte Gewißheit und Evidenz zukommen, bedingt durch die Beschaffenheit der Dinge und ihr Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen wie durch die Natur unsers Geistes selbst und sein

Verhältniß zu den Dingen. Diese Relativität aber ist, wie gezeigt, wiederum der Grund jener Scala verschiedener Grade der Gewißheit und Evidenz, und damit verschiedener Stufen und Arten des Wissens. Schon durch das unmittelbare Wissen, das auf die Anschauung des Einzelnen sich gründet, geht diese Verschiedenheit hindurch. Denn es ist unbestrittene Thatsache des Bewußtseyns, daß nicht alle unsre Anschauungen den gleichen Grad der Klarheit und Bestimmtheit haben. Die Anschauung der Luft oder eines Gases ist viel unklarer als die eines Baumes oder Steines, und diese wiederum unklarer als die eines Dreiecks. Und ebenso ist es bei einzelnen Anschauungen ungewisser als bei andern, ob anzunehmen sey, daß sie dem An-sich des Dinges entsprechen, oder ob sich ein Irrthum eingeschlichen habe. Die Anschauung des Einzelnen wiederum ist nothwendig klarer als der Begriff des Allgemeinen, unter das es gehört, — schon darum, weil das Allgemeine nur vom Einzelnen aus erkannt werden kann. Außerdem faßt der Gattungsbegriff nur die mannichfaltigen relativ identischen Unterschiede, durch welche eine Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit unterschieden ist, die s. g. Merkmale, zur Einheit zusammen. Schon diese Unterschiede, weil jeder derselben einer Mehrheit von Dingen angehört und an ihnen in vielfach modificirter Weise erscheint, also für sich keine festbestimmte, constante Form hat, können nicht dieselbe Bestimmtheit und Deutlichkeit haben wie der einzelne Unterschied des einzelnen Dinges von einem einzelnen andern. Ihre Zusammenfassung aber zur Einheit ist eine Denkoperation, durch die wiederum jeder derselben, weil er nur zusammen mit den andern gedacht wird, an Bestimmtheit und Deutlichkeit verliert. Der Begriff Dreieck, Mineral ꝛc. kann daher unmöglich denselben Grad der Evidenz haben als die Anschauung eines einzelnen Dreiecks, eines einzelnen Steins. Dasselbe gilt in noch höherem Maaße von allen unsern Vorstellungen, die ein Gesetz oder eine Norm des Geschehens, Wirkens ꝛc. zu ihrem Inhalt haben. Denn zunächst drückt das Gesetz ebenfalls stets ein Allgemeines aus. Dazu kommt aber, daß das Geschehen als Wirkung ganz und gar durch seine Ursache bedingt und bestimmt ist und folglich nur von seiner Ursache aus mit voller Evidenz und Gewißheit erkannt werden kann. Allein wir vermögen aus den angeführten Gründen gerade nur umgekehrt die Ursache von ihrer Wirkung

aus zu erkennen. Anstatt daß daher die Ursache das Klarere und Gewissere seyn sollte, ist für uns stets die Wirkung das Gewissere und Evidentere; und wir erkennen daher häufig genug zwar, daß eine Ursache wirkt und worin ihre Wirkung bestehe, ohne genau zu wissen, was diese Ursache sey und wie sie die Wirkung hervorbringe. Wir wissen z. B. mit genügender Gewißheit, daß die Wärme die Ursache der Ausdehnung, des Flüssigwerdens, der Krystallisation rc. ist; aber was die Wärme an sich sey, ist viel dunkler, und wie sie diese Wirkungen hervorzubringen vermöge, völlig unbekannt. Noch dunkler erscheint die chemische Ursächlichkeit, z. B. die Zersetzung zweier Salze durch einander und die Neubildung zweier andrer mit ganz verschiedenen Eigenschaften, die Entstehung des Wassers durch Verbindung zweier Gase in bestimmtem Quantitätsverhältniß rc. Zum völligen Geheimniß endlich wird der Causalnexus vielfach im Gebiete des Organischen, z. B. die Erzeugung einer Fülle der verschiedensten Thierchen aus dem s. g. Infusum, oder die erste Entstehung eines Organismus überhaupt. Wir müssen uns daher vielfach mit der Erkenntniß der Wirkung begnügen und uns die Ursache in mehr oder minder unsicherer und unklarer Hypothese hinzudenken. Wäre es daher richtig, was Aristoteles behauptet und ihm viele nachgesprochen haben, daß ein Wissen nur da anzuerkennen sey, wo man „den letzten Grund kenne" (Metaph. I, 1.), so würde wiederum folgen, daß wir überhaupt kein Wissen besäßen. Denn da unser Wissen überall mit der Erkenntniß der einzelnen Wirkungen beginnt und auf ihr die Erkenntniß der Ursachen beruht, so ist klar, daß, wenn jene Erkenntniß für sich allein kein Wissen seyn soll, ein Wissen der Ursachen und resp. des letzten Grundes schlechthin unmöglich ist: denn das Wissen kann unmöglich auf einem Nichtwissen beruhen. Dagegen leuchtet von selbst ein, daß, da die Wirkung als solche mit voller Gewißheit und Evidenz nur von ihrer Ursache aus erkannt werden kann, nothwendig überall die Erkenntniß der Wirkung um so unsicherer und ungenügender seyn muß, je ungewisser und unklarer die Erkenntniß der Ursache ist. Folglich kann schon bei den einzelnen Wirkungen unsre Erkenntniß derselben als bloße Anschauung des einzelnen Geschehens nicht so gewiß und evident seyn als unsre Anschauung der einzelnen gegebenen Dinge; und ein noch geringerer Grad der Gewißheit und Evidenz wird mithin unsrer Erkenntniß

der allgemeinen Gesetze des Geschehens zukommen. — Daß endlich auch auf allen übrigen Gebieten (der Erkenntniß unsers eignen geistigen Wesens, der Vernunfterkenntniß, des moralischen Bewußtseyns ꝛc.) unser Wissen sowohl in sich selbst wie im Verhältniß zur Erkenntniß der äußern reellen Dinge sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz hat, und daß auch unsre Beweisführungen und deren Resultate in dieser Beziehung von sehr verschiedenem Werthe sind, — denn der Beweis ist nothwendig um so unklarer und unsicherer, je schwieriger und complicirter die Beweisführung ist, — haben wir theils schon gelegentlich dargethan, theils bedarf es den allbekannten Thatsachen gegenüber keines besondern Nachweises. —

Ist nun aber sonach nicht zu bezweifeln, daß das, was wir im Allgemeinen Wissen nennen, doch sehr verschiedene Grade der Gewißheit und Evidenz hat, so ist die philosophische Forschung verpflichtet, wenigstens den Versuch zu machen, ob es ihr gelingen möge, die verschiedenen Grade gegen einander abzugränzen und in eine bestimmte Gliederung zu bringen. Denn nur dadurch können die besondern Arten des Wissens, die auf dieser Verschiedenheit beruhen und deren Besonderheit das gemeine Bewußtseyn für bedeutend genug gehalten hat, um sie mit eigenen Namen zu bezeichnen, ihre begriffliche Bestimmtheit gewinnen.

Allein so wünschenswerth es wäre, einen Gradmesser zu besitzen, der mit ähnlicher Genauigkeit wie Thermometer und Barometer die Größe der Gewißheit und Evidenz angäbe, so leuchtet doch jedem Unbefangenen von selbst ein, daß hier jede eigentliche Messung unmöglich ist. Wir bemerken wohl, daß die eine Vorstellung deutlicher (bestimmter) ist als die andre; wir fühlen auch, daß die eine stärker ist d. h. mit größerer Kraft sich uns aufdrängt (und somit andre aus unserm Bewußtseyn verdrängt); aber diese verschiedene Klarheit und Stärke trotz des Mangels jedes Maßstabs quantitativ fixiren und mit den vermeintlichen Größebestimmungen wie mit algebraischen Werthen rechnen zu wollen, kann nur als der geistreiche Einfall eines Philosophen angesehen werden, dem die Mathematik mehr gilt als die Philosophie und die mathematische Formel mehr als das, was sie bezeichnet.*) Wir müssen, der Natur der Sache nachge-

*) Nur die sinnliche Empfindung bietet in ihrer Abhängigkeit von der

bend, uns begnügen, nur ganz im Allgemeinen ein Kriterium aufzustellen, nach welchem zunächst der höchste Grad der Gewißheit und Evidenz von den niedrigeren und sodann unter den letzteren wieder einige Hauptstufen sich unterscheiden lassen.

Da nämlich, wo das Andersseyn der Sache, um die es sich handelt, schlechthin undenkbar erscheint oder wo die Reflexion und Kritik gar keinen Grund findet, anzunehmen daß die Sache anders seyn könne als das Wissen behauptet oder daß ein Irrthum, eine Ungenauigkeit in die Auffassung und Beweisführung sich eingeschlichen habe, da wird unser Wissen den höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz besitzen. Denn damit ist der Zweifel, d. h. die Möglichkeit sich die Sache anders zu denken, oder doch jeder Grund zum Zweifeln ausgeschlossen. Das wird aber, nach den Erörterungen des vorigen Capitels, im Gebiete des unmittelbaren Wissens der Anschauung und Beobachtung nur da der Fall seyn, wo 1) das Object desselben ein bestimmt begränzter, einzelner, sich dauernd gleichbleibender Gegenstand ist; wo 2) das Ergebniß nicht bloß auf der Ansicht eines Einzelnen, sondern auf der gleichen Auffassung aller Beobachter ruht; und wo 3) diese Auffassung nicht bloß durch die unmittelbare Wahrnehmung, sondern zugleich durch die Denkgesetze unterstützt, damit über die bloße Subjectivität der Perception hinausgehoben und in ihrer Objectivität und Allgemeingültigkeit nachweisbar wird. (Diese Erfordernisse erscheinen z. B. bei den meisten Maaß- und Gewichtsbestimmungen wie überhaupt bei der Mehrzahl der Einzelbeobachtungen, von denen die Naturwissenschaften ausgehen, erfüllt.) Im Gebiete des vermittelten (bewiesenen) Wissens dagegen wird der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz nur da erreicht werden, wo 1) das unmittelbare Wissen, von dem es ausgeht, seinerseits den eben beschriebenen höchsten Grad derselben besitzt; wo 2) die Beweisführung aus der es hervorgeht, — die Berechnung, Demonstration, Induction, Deduction, — überall auf klare, anerkannte Denkgesetze sich zurückführen läßt und daher nicht bloß

Stärke der Nervenreizung eine wenn auch unsichere Handhabe zu Messungen dar. Für sie glaubt Fechner ein Maaß und eine Methode der Anwendung desselben gefunden zu haben. Vgl. dessen Aufsatz über „das psychische Maaß" in der Ztsch. für Phil. u. phil. Kritik, Bd. XXXII, S. 1 ff. (1858).

Demjenigen, der den Beweis gefunden, sondern allen Denkenden und resp. Sachkundigen einleuchtet, so daß alle zu demselben Resultate gelangen; und wo 3) dieß Resultat nicht in Widerspruch steht mit anderweitig feststehenden Thatsachen und Ergebnissen der Forschung. (Diese Erfordernisse treffen z. B. bei allen Demonstrationen der elementaren Mathematik vollständig zu. Auch der Beweis der Astronomie für die Rotation der Erde um die Sonne erfüllt dieselben, während die Beweisführung für das Newtonsche Gesetz der Gravitation zwar volle Gewißheit gewährt, — denn die Berechnung bestätigt es, — aber nicht volle Evidenz; denn ihrem Resultate fehlt die unmittelbare Anschauung und damit die feste, keiner Schwankung fähige Vorstellung der durch das Gesetz beherrschten Bewegungen der Planeten, die ohnehin manchen Störungen unterliegen.) *)

Nach den angegebenen Kriterien der höchstmöglichen Gewißheit und Evidenz, deren unser Wissen fähig ist, lassen sich dann weiter auch die niedrigeren Grade derselben einigermaßen bestimmen. Denn je deutlicher bei näherer Betrachtung die Möglichkeit hervortritt, daß in unsre Erkenntniß ein Irrthum der Auffassung, ein Fehler der Schlußfolgerung oder Berechnung sich eingeschlichen haben könne, je unsicherer also die Anschauungen des unmittelbaren Wissens und je verwickelter die Combinationen, Rechnungen, Schlüsse des vermittelten Wissens erscheinen, — kurz je mehr bei näherer Untersuchung die Möglichkeit wächst, die Sache um die es sich handelt, auf Grund der vorliegenden Daten sich auch anders zu denken als angenommen wird, desto geringer wird der Grad der Gewißheit und Evidenz seyn, der unserm Wissen zukommt. Ein allgemeines Unterscheidungszeichen der mannichfaltigen Grade läßt sich hier nicht aufstellen; einen Maaßstab giebt es nicht. Es muß daher in jedem einzelnen Falle sorgfältig erwogen werden, ob die Möglichkeit des Irrthums, die Denkbarkeit des Andersseyns näher oder ferner liegt. Ist sie nur eine

---

*) Aus den angegebenen Bedingungen, unter denen allein unser Wissen den höchst möglichen Grad der Gewißheit und Evidenz erreicht, erklärt es sich, warum die Naturwissenschaften so eifrig bemüht sind, alle Erscheinungen in das Gebiet des Mechanischen herabzuziehen und aus mechanischen Ursachen und Gesetzen herzuleiten. Denn dieses Bemühen fällt in Eins zusammen mit dem Bestreben, die Erscheinungen auf möglichst einfache, bestimmte, scharfbegränzte Anschauungen zurückzuführen und zugleich der Mathematik den Zugang zu eröffnen.

entfernte oder eine s. g. abstracte, indem sich nicht näher angeben läßt, worin das in abstracto mögliche Anderssein in concreto bestehen solle, so wird sie außer Acht gelassen werden können. Eine solche Erkenntniß (z. B. die Annahme der Astronomie, daß die Bahn der Planeten ursprünglich eine geradlinige Bewegung in die Ferne, durch die Anziehungskraft der Sonne in die Gestalt der Ellipse umgebogen werde) kann daher noch für ein Wissen gelten, obwohl nur bedingungsweise oder nur für ein vorläufiges Wissen, indem sie doch nur so lange auf diesen Namen Anspruch hat, als sich die Denkbarkeit des Andersseyns nicht näher darlegen läßt. Wo dagegen diese Denkbarkeit keine bloß abstracte ist, wo sie und damit die Möglichkeit irriger Auffassung in bestimmter Gestalt heraustritt, da kann von einem Wissen nicht mehr die Rede seyn. Denn gesetzt auch daß noch immer überwiegende sachliche Gründe gegen das denkbare Andersseyn sprächen und daß also die Richtigkeit der Annahme im hohen Grade wahrscheinlich wäre, so ist doch, da es einen *allgemeinen objectiven* Maaßstab für die Stärke der Gründe und Gegengründe nicht giebt, die Abwägung derselben und somit die Entscheidung über die Gültigkeit der Annahme in das Urtheil des einzelnen *Subjects* gestellt. Und wo *der Natur* der Sache *nach* diese Entscheidung und damit die Antwort auf die Frage, was ist die Wahrheit, von der *Subjectivität* des Einzelnen abhängig erscheint, da setzt das gemeine Bewußtseyn mit Recht die Gränze des Wissens, da beginnt nach dem Sprachgebrauche das Gebiet des *Glaubens*. —

Es giebt kein andres Kriterium für die Begriffsbestimmung des Glaubens und seine Unterscheidung vom Wissen. Im weiteren Sinne ist vielmehr jeder Glaube insofern selbst ein Wissen, sofern er die Gewißheit (Ueberzeugung) von der Objectivität seines Inhalts hat. Der religiöse Glaube, obwohl er sich ausdrücklich dem Wissen entgegenstellt, behauptet daher doch zugleich: „Ich *weiß*, daß mein Erlöser lebt." Aber er ist nur ein Wissen im *weiteren* Sinne und faßt daher sich selbst nur als ein Glauben, weil er das Bewußtseyn hat, daß die Gewißheit und Evidenz, die sein Inhalt für ihn besitzt, nicht für alle Menschen dieselbige ist, d. h. weil er das, wenn auch dunkle Bewußtseyn hat, daß die Gewißheit von der Objectivität seines Inhalts wie die Bestimmtheit (Fassung) desselben durch seine, des Gläu-

digen Subjectivität bedingt ist. Der Glaube unterscheidet sich mithin vom Wissen im engern Sinne keineswegs durch den Mangel an Gewißheit und Evidenz, sondern nur durch diese Abhängigkeit derselben von der Subjectivität des Gläubigen. Ebenso wenig steht er im Gegensatz zur Erkenntniß; er kann vielmehr eben so volle, ja eine reichere Fülle von Erkenntniß in sich tragen als das Wissen: denn seinem Inhalt kann volle Objectivität zukommen, und der religiöse Glaube z. B. ist fest überzeugt, daß ihm dieselbe zukomme. Aber seine Erkenntniß ist kein Wissen im engern Sinne, weil ihr diese Objectivität eben nur zukommen kann, nicht muß, d. h. weil ihre Objectivität nicht jenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz erreicht, der die Denkbarkeit des Andersseyns ausschließt und daher bewirkt, daß mit der Entwickelung des Inhalts, d. h. mit der Nachweisung seiner Denknothwendigkeit, jeder Denkende, jeder Sachkundige die Objectivität desselben anerkennen muß. Man kann daher keineswegs behaupten, daß der Unterschied des Glaubens vom Wissen in dem Mangel an Objectivität seines Inhalts bestehe; vielmehr beruht der Unterschied in dieser Beziehung nur darauf, daß die Objectivität des Glaubensinhalts keine allgemeingültige ist, weil ihr jene Nachweisbarkeit fehlt, welche dem Inhalte des Wissens die allgemeine Anerkennung seiner Objectivität sichert, — daß also der Glaubensinhalt nicht für alle Menschen, sondern nur für die Gläubigen Objectivität hat, d. h. der Unterschied besteht wiederum nur darin, daß diese seine Objectivität zwar nicht an sich — denn dieß würde einen logischen Widerspruch involviren, — wohl aber ihre Erkenntniß und Anerkennung durch die Subjectivität des Gläubigen bedingt ist.

Vielfach hat man zwar den Unterschied darein gesetzt, daß der Glaube, wenn ihm auch möglicher Weise Objectivität zukommen könne, doch keine objectiven, sondern nur subjective Gründe für die Wahrheit seines Inhalts besitze. Allein nur subjective Gründe sind offenbar keine Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund ist kein Glaube, sondern nur eine subjective Illusion: Niemand wird die fixe Idee eines Wahnsinnigen oder die Einbildung eines häßlichen alten Gecken, daß er der schönste der Menschen sey, einen Glauben, sondern nur eine Einbildung nennen. Der Glaube kann nicht nur, sondern er muß sogar objective Gründe für sein Fürwahrhalten

haben, mögen dieselben auf der Natur unsers eignen Wesens oder der Dinge außer uns beruhen; sonst wäre er eben nicht Glaube. Ja diese Gründe können sogar möglicher Weise einen hohen Grad der Ueberzeugungskraft in sich tragen. Nichtsdestoweniger bleibt er immer nur Glaube, sobald diesen Gründen Gegengründe gegenübertreten, weil dann, wie gezeigt, die Abwägung ihrer Beweiskraft und damit die Entscheidung für oder wider die Wahrheit des Inhalts nothwendig in die Subjectivität fällt. Nicht also in dem Mangel an objectiven Gründen, sondern in der Art ihrer Qualificirung, in der Abhängigkeit ihres Werths und Gewichts von der Subjectivität des Gläubigen, besteht der Unterschied des Glaubens vom Wissen.

Ja wir müssen sogar behaupten, daß in einzelnen Fällen auch der Grad der Gewißheit und Evidenz, den der Glaubensinhalt für den Gläubigen besitzt, der schlechthin höchste seyn kann, dessen unser Geist fähig ist, und daher von dem Grade, der dem Wissen im engern Sinne inhärirt, nicht nur nicht übertroffen wird, sondern ihn seinerseits übersteigt. Es ist eine bekannte Thatsache, daß Menschen nie oder selten für ihr (wissenschaftliches) Wissen, wohl aber häufig genug für ihren (religiösen) Glauben nicht nur Alles, was sie besessen, sondern auch ihr Leben zum Opfer gebracht haben. In diesen Fällen kann mithin nicht der im Subjecte vorhandene Grad der Gewißheit und Evidenz, nicht die quantitative Bestimmtheit derselben über den Unterschied von Glauben und Wissen entscheiden, sondern hier kann der Unterschied nur auf einer qualitativen Differenz der Gewißheit beruhen; und diese besteht darin, daß, wie wir auch ausdrücklich hervorgehoben haben, jenem höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz, der das Wissen im engern Sinne begründet, die Nachweisbarkeit zur Seite steht, d. h. daß die Denknothwendigkeit des Inhalts, deren Bewußtseyn im Subjecte die Gewißheit und Evidenz ist, beim Wissen sich darlegen und zu allgemeiner Anerkennung bringen läßt, während dieß beim Glaubensinhalt trotz jener höchsten Gewißheit nicht möglich ist. Die Frage, wie ungeachtet dieses Mangels, die Gewißheit und Evidenz desselben doch subjectiv jenen höchsten Grad zu erreichen vermöge, wie also das subjective Bewußtseyn von der denknothwendigen Objectivität des Glaubensinhalts viel fester, bestimmter, entschiedener seyn könne, als nachweis-

bar die Denknothwendigkeit dieser Objectivität selbst ist — kurz wie die Denknothwendigkeit nur für das Bewußtseyn des G l ä u b i g e n und nicht für a l l e Menschen jenen höchsten Grad der Stärke haben könne, der die Denkbarkeit des Andersseyns ausschließt, ist ein psychologisches Problem, das wir im Folgenden bei der näheren Betrachtung der verschiedenen Formen und Arten des Glaubens zu lösen versuchen werden.

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube in seinen verschiedenen Formen.

Erstes Capitel.

Der wissenschaftliche Glaube.

Der Glaube, in welcher Gestalt er auch auftreten und welches auch sein Object seyn möge, kann, was seinen Inhalt betrifft, nicht auf andre Weise entstehen als das Wissen. Denn sein Inhalt ist nothwendig überall eine bestimmte objective Vorstellung oder ein Complex solcher Vorstellungen, Begriffe oder Ideen, denen er Objectivität zuschreibt. Die objective Vorstellung kann aber, wie gezeigt, im letzten Grunde, wenn auch in noch so vielfach vermittelter Weise, überall nur auf einer unabweislichen Empfindung oder einem sich aufdrängenden Gefühle beruhen. Daraus folgt, daß wo der Glaubensinhalt auf diese alleinige Quelle unserer objectiven Vorstellungen sich nicht zurückführen läßt, auch mittelst mannichfaltiger Zwischenstufen nicht, ihm auch gar keine Objectivität beigemessen werden und mithin der Glaube in Wahrheit kein Glaube, sondern nur eine subjective Einbildung seyn kann. Es folgt aber auch, daß der Glaube nur auf dieselbe Weise, wie der Inhalt des Wissens, sich ausbilden, also zunächst von der Empfindung oder dem Gefühle aus die Form der Vorstellung (Anschauung) gewinnen und weiter von der Anschauung aus zu Begriffen und Ideen, sey es unmittelbar durch Unterscheidung und Vergleichung oder mittelbar durch Schlüsse und Folgerungen, sich erheben und resp. andre, neue Vorstellungen sich bilden kann. —

Dagegen wird der Grund des Glaubens, was die Form oder die Art und Weise seiner Entstehung betrifft, vom Ursprunge des Wissens

nothwendig abweichen: denn eben hierauf beruht der Unterschied zwischen beiden. Das Wissen drängt sich uns entweder von selbst auf, — wie in jenen Fällen der unmittelbaren Anschauung, die uns z. B. nöthigt anzunehmen, daß die Tischplatte an sich viereckig und an sich größer sey als der auf ihr liegende Bogen Papier, — oder es entspringt aus dem Wissenstriebe, aus dem Gefühle der Mangelhaftigkeit unsrer Erkenntniß, aus dem durch die wankend gewordene Gewißheit des gegebenen vermeintlichen Wissens erweckten Zweifel, der die Forschung weiter treibt. Der Wissenstrieb ist zwar insofern auch die Quelle des Glaubens, als von Anfang an in der menschlichen Seele, weil sie zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn bestimmt ist, auch ein Streben liegt, sich überhaupt Vorstellungen, Anschauungen, Begriffe zu bilden: jedes Vermögen, jede Kraft hat in sich den Trieb sich zu äußern, zu wirken, und kann daher selbst als ein Trieb zu bestimmter Thätigkeit bezeichnet werden. Aber von einem Glaubenstriebe können wir nur reden, wenn wir unter Glauben nur das Wissen im weitern Sinne verstehen und somit Wissen und Glauben identificiren. Einen vom Wissenstriebe *verschiedenen* Glaubenstrieb besitzen wir nicht und können ihn nicht besitzen. Denn der Glaube bildet sich überall nur insoweit aus einem Triebe heraus, als er selbst ein Wissen ist und mit dem Wissen im weitern Sinne in Eins zusammenfällt. Soweit er dagegen vom Wissen im engern Sinne *unterschieden* ist, bildet er sich nicht auf Antrieb eines Vermögens unserer Seele, das sich unwillkührlich äußert, noch infolge eines gegebenen äußern oder innern Causalnexus, sondern durch einen Act freier Selbstthätigkeit unsers Geistes, — einen Act, der freilich wie jede Selbstbestimmung, jede freie Entscheidung, seine Motive hat, unter denen wohl auch ein bestimmtes Bedürfniß unsres Wesens Platz haben mag. Während nämlich das Wissen vom ersten Ursprunge an durch alle seine Entwickelungsstufen hindurch insofern den Character der *Nothwendigkeit* an sich trägt, als wir, trotz aller eignen Thätigkeit bei der ersten Gewinnung wie bei der weiteren Ausbreitung und Berichtigung desselben, das Bewußtseyn haben, daß wir seinen Inhalt nur finden, ihn nur auf- und annehmen können, wie er sich uns darbietet, und daß er derselbe bleibt, aus welchen Motiven wir auch an die Forschung gegangen seyn und ob auch die Resultate derselben unsern Bedürfnissen, Neigungen, Interessen

entsprechen oder widersprechen mögen, — trägt der Glaube in allen seinen Formen insofern den Character der Freiheit, als sein Inhalt nur infolge einer freien, durch unsre eigne Subjectivität bedingten Selbstentscheidung zur Wahrheit für uns wird. Das Wissen im engeren Sinne ist von keiner Entscheidung des Subjects für oder wider die Richtigkeit seines Inhalts abhängig und mithin auch nicht von der persönlichen Beschaffenheit des Wissenden; es drängt sich jedem ohne Unterschied der Person auf, und wo es dieß im einzelnen Falle nicht vermag, da liegt der Grund davon nicht in der qualitativen Eigenthümlichkeit des Subjects, sondern nur in dem zu geringen Maaße der nöthigen Vorkenntnisse oder in dem quantitativen Mangel an Schärfe der Auffassung, des Urtheils- oder Schlußvermögens. Das Wissen entsteht also zwar keineswegs ohne Zuthun der menschlichen Subjectivität-überhaupt, wohl aber stets ohne Zuthun der bestimmten Subjectivität des Einzelnen und deren qualitativer Eigenthümlichkeit. Der Glaube dagegen, weil sein Inhalt nur durch einen Act freier Selbstthätigkeit zur Wahrheit für uns und damit er selbst erst Glauben wird, beruht zwar keineswegs ausschließlich auf der persönlichen Beschaffenheit des glaubenden Subjects, wohl aber ist seine Entstehung immer durch dieselbe bedingt. —

Dieß zeigt sich sogleich an demjenigen Glauben, der nach Form und Fassung dem Wissen am nächsten steht und den wir deshalb zuerst einer näheren Betrachtung zu unterziehen haben. Der Glaube nämlich wird nach Gewißheit, Bestimmtheit, Geltung und Bedeutung nothwendig verschieden ausfallen müssen, jenachdem die Motive oder Gründe, von denen jener Act der Selbstentscheidung und damit er selbst ausgeht, verschiedene sind. Danach wird auch der Antheil, den die persönliche Beschaffenheit des Subjects an ihm hat, nach Maaß und Inhalt differiren. Jene Entscheidung kann nun aus einer ruhigen, unbefangenen, alle persönlichen Einflüsse abwehrenden Erwägung der sachlichen Gründe und Gegengründe hervorgehen, und insofern ganz von der Natur der Sache, um die es sich handelt, sich leiten lassen, d. h. ihre Motive können rein objective, in der Sache selbst, in den gegebenen Umständen und Verhältnissen liegende Gründe seyn. In diesen Fällen ist das Resultat nur darum ein Glauben und kein Wissen, weil es nun einmal keinen objec-

tiven allgemeinen Maaßstab für die Stärke der Gründe und Gegengründe giebt und somit die Entscheidung über das An-sich der Sache doch durch die Subjectivität des Erwägenden mit bedingt ist. Wir haben daher nichts dawider, wenn man alle Fälle dieser Art, in denen dem Resultate ein relativ hoher Grad der Gewißheit und Evidenz zukommt, noch zum Gebiete des Wissens schlagen will. In der That stehen sie kraft jener qualitativen Objectivität der Gründe, auf denen die Entscheidung beruht und deren quantitative Maaßbestimmung nur in die Subjectivität fällt, auf der Gränze zwischen Wissen und Glauben und haben insofern an beiden Gebieten Theil. Nur darf man nie vergessen, daß die Differenz zwischen ihnen und dem Satze: $2 \times 2 = 4$ in Betreff der Gewißheit und Evidenz eine unaufhebbare ist, und daß man daher, wenn man diesem Unterschiede gerecht werden will, sie alle ohne Ausnahme doch nur unter den Begriff des Glaubens subsumiren kann. Wir schlagen daher für sie die Bezeichnung des wissenschaftlichen Glaubens vor, ein Name, in welchem die Gegensätze, die sich hier begegnen und ihre Vermittelung suchen, die Objectivität der Gründe und die Subjectivität der Entscheidung, unmittelbar ausgedrückt erscheinen. —

Dieser wissenschaftliche Glaube zerfällt wiederum in zwei verschiedene Arten oder Formen. Es gehören unter ihn zunächst alle diejenigen Fälle, wo der Grund, warum wir nicht über das Gebiet des Glaubens hinaus zum eigentlichen Wissen zu gelangen vermögen, auf der Beschaffenheit des gegebenen Objects beruht, das unsrer Forschung vorliegt, wo also die Sache selbst eine verschiedene Auffassung ihres An-sich zuläßt und daher Gründe und Gegengründe in Betreff der Richtigkeit der Auffassung abzuwägen sind. Die Physiologie z. B. hat zwar nachgewiesen, daß der Ursprung des Organismus in der befruchteten Keimzelle liegt; aber welche Kräfte und Eigenschaften diesem Keimbläschen zukommen, ob und wieweit insbesondre ihm eine bestimmende Macht über die weitere Entwickelung und Gestaltung des Organismus beizumessen sey, unterliegt einer Erwägung von Gründen und Gegengründen, durch deren Resultat die Auffassung des gegebenen Objects bestimmt ist. Die Astronomie, die Physik, Chemie, Botanik rc. kennen zwar längst die Bedeutung der Sonne für unsre Erde und unser ganzes Planetensystem; aber als was die Sonne ihrer Substanz nach zu fassen sey

oder in welchem Verhältniß ihre Photosphäre zum dunklen Kern des Weltkörpers stehe, ist von einer Erwägung mannichfaltiger Gründe und Gegengründe abhängig, die noch gegenwärtig nicht zum Abschluß gediehen ist. Beispiele dieser Art finden sich zur Genüge in allen Wissenschaften.

Viel zahlreicher aber noch sind die Fälle, in denen der wissenschaftliche Glaube nicht die Beschaffenheit des gegebenen Objects betrifft noch auf dem Verhältniß desselben zu unserm Erkenntnißvermögen beruht, sondern aus der Natur des *letztern* hervorgeht. Ist nämlich unser Erkennen und Wissen ein qualitativ- und quantitativbeschränktes, entwickelt und erweitert es sich successiv in allen Gebieten, so ist es auch nie ein Ganzes, sondern immer nur ein theilweises, Stückwerk. Allein die Theile weisen als solche auf ein Ganzes hin, zu dem sie gehören; und der Wissenstrieb kann sich daher nur befriedigt fühlen, wann er dieß Ganze in allen seinen Theilen erfaßt hat. Daraus folgt und erklärt sich die Thatsache, daß unser Wissen das jeweilige Maaß, innerhalb dessen es nur Wissen ist, nicht bloß beständig zu überschreiten sucht, sondern unwillkührlich wirklich überschreitet. Weil unser Wissen einerseits nicht durch feste, constante, scharf bestimmbare Gränzen vom Glauben und Meinen und Nichtwissen geschieden ist, und weil es andrerseits von den gewußten, gewissen und evidenten Theilen, die seinen Inhalt bilden, nicht nur auf das nichtgewußte, mehr oder minder ungewisse und unbestimmte Ganze hingewiesen wird, sondern auch diese Theile nur *als* Theile in Beziehung zu ihrem Ganzen *fassen* kann, so versucht es nothwendig von jenen aus das Ganze zu ergreifen und so durch Ueberschreitung seiner Gränzen sich zu *ergänzen*. Insbesondre ist es das unserm Denken als Gesetz und Norm inhärirende allgemeine Verhältniß der Causalität (der Thätigkeit und That) mit seinen besondern Formen, des Grundes und der Folge, der Substanz und der Modification, der Ursache und Wirkung, des Zwecks (der Endursache) und des Mittels, des Allgemeinen und des (von ihm bestimmten) Einzelnen, welches fortwährend zu solcher Ergänzung antreibt. Denn das Gesetz der Causalität fordert nicht nur, für jedes einzelne Geschehen seine Ursache zu suchen, sondern wenn auch von einer gegebenen Wirkung ihre unmittelbare Ursache bereits erkannt ist, so verlangt es weiter zu forschen, ob die Ursache nicht selbst wie-

18

der die Wirkung einer andern Ursache sey. Dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der als Realität gefaßt, der Vorstellung vom s. g. Naturlaufe zu Grunde liegt, ist ein Proceß, welcher — möge man ihn als endlos betrachten oder in einer letzten höchsten Ursache sistiren — den erkennenden Geist fortwährend über das unmittelbar Gegebene wie über die bereits erkannten Ursachen, und somit über das Maaß des Wissens hinaustreibt und ihn veranlaßt, die Ursache — sey sie Grund, oder Substanz, oder Zweck — wo sie objectiv unerkennbar erscheint, mit Hülfe der Einbildungskraft hinzuzudenken. — So bildet sich neben dem Wissen im engern Sinne ein Ergänzungswissen, das mit jenem auf das Engste verflochten ist, weil es nun einmal unmöglich ist die Wirkung als Wirkung, die Theile als Theile zu denken, ohne sie von einer Ursache, einem Ganzen zu unterscheiden, ohne also die Ursache und das Ganze, wenn auch noch so dunkel und unbestimmt, hinzuzudenken.

Dieses Ergänzungswissen ist nun aber überall, auch wo es in der Bildung seines Inhalts ganz von der Objectivität des Gegebenen sich leiten läßt, immer nur ein Glauben. Denn wo die Ursache nicht unmittelbar der Anschauung vorliegt, sondern nur aus der Wirkung erschlossen und somit die Vorstellung von ihr nur nach Anleitung der gegebenen Wirkung vom Geiste producirt werden kann, da wird der Inhalt dieser Vorstellung nie jenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz haben können, der die Denkbarkeit des Andersseyns ausschließt. Und zugleich wird die Bildung derselben in Form und Inhalt nothwendig durch die Subjectivität des Einzelnen beeinflußt werden, weil die Einbildungskraft an der gegebenen Wirkung nur ein Vorbild hat, das sie nicht einfach zu copiren, sondern nach welchem sie ein von ihm verschiedenes Gebilde zu entwerfen hat, für diese Verschiedenheit aber jede objective Norm fehlt. Nun ist aber unzweifelhaft in den allermeisten Fällen, ja im Grunde überall die Ursache nicht unmittelbar für die Anschauung gegeben, weil das constante Aufeinanderfolgen zweier Ereignisse, das wir allein unmittelbar wahrnehmen, für sich allein noch nicht den Causalnexus beider involvirt. Jedenfalls ist die Vorstellung der Ursache stets und überall schon darum eine relativ unklare und unsichere, weil wir, wie gezeigt, immer nur das Daß der Wirkung, niemals aber das Wie der Wirksamkeit zu erkennen vermögen. So-

nach aber ergiebt sich, daß unsre ganze Erkenntniß des Naturlaufs wie der Gesetze des Geschehens überhaupt, soweit sie die Wirksamkeit bestimmter Ursachen, den Causalconnex bestimmter Bedingungen ausdrücken will, genau genommen nur in das Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens zu setzen ist.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß in allen Wissenschaften, die exactesten nicht ausgenommen, das eigentliche Wissen durchsetzt und verschmolzen erscheint mit einem Glauben, welches oft in nur geringem Grade auf Gewißheit und Evidenz und damit auf Wissenschaftlichkeit im engern Sinne Anspruch hat. Nur das wird manchem wissensstolzen Naturforscher und Philosophen überraschend seyn, zu finden, wie außerordentlich klein der Umfang und wie unbedeutend der Inhalt des eigentlichen Wissens ist im Vergleich mit Dem, was in Wahrheit dem Gebiete des Glaubens angehört.

Beginnen wir mit der Wissenschaft par excellence, der Mathematik, so haben wir bereits anerkannt, daß sie fast durchgängig auf den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz Anspruch hat, und da sie die derselben zu Grunde liegende Denknothwendigkeit darzulegen vermag, fast durchgängig ein Wissen im strengen Sinne gewährt. Dennoch verliert auch sie sich nach unten wie nach oben, mit ihren letzten Principien wie mit ihren höchsten Spitzen, in das Gebiet des Glaubens, der relativen Ungewißheit und Unbestimmtheit. Denn wie sie sich auch drehen und wenden mag, mit den ihr zu Grunde liegenden Begriffen der Quantität, des Raumes und der Gränze, mit ihrem Principe der unendlichen Theilbarkeit der Größe wie mit ihrer Definition des Punctes und der Linie geräth sie unvermeidlich in die Region des Unanschaubaren und Undemonstrirbaren, wo die volle Gewißheit und Evidenz aufhört, — wie der noch fortwährend herrschende Streit über die Fassung jener Begriffe beweist. Und von der höchsten Höhe mathematischer Bildung, von der Infinitesimalrechnung mit ihren beiden Zweigen der Differential- und Integralrechnung, wird kein Mathematiker behaupten wollen, daß ihre Begründung und ihre Resultate den gleichen Grad der Gewißheit und Evidenz besitzen, wie etwa die Sätze der Geometrie oder der elementaren Arithmetik.

Viel schlimmer steht es um die Naturwissenschaften. Das Grundgesetz aller Bewegung und damit eines der Grundprincipien

der Physik lautet bekanntlich: jeder bewegte Körper (jede Bewegung) bewegt sich, ohne eine gegenwirkende Kraft, in derselben Richtung und Geschwindigkeit in's Unendliche fort. Das Gesetz ist, wie bemerkt, nur eine Specification des Satzes der Identität und des Widerspruchs in Verknüpfung mit dem Satze der Causalität. Denn es besagt nur: Bewegung ist Bewegung (A = A) und muß, da jede Wirkung (Veränderung) eine Ursache haben muß, bleiben was sie ist, so lange keine Ursache ihrer Veränderung eintritt. Insofern ist dem Gesetze volle Gewißheit und Evidenz beizumessen. Fragen wir aber weiter: was ist Bewegung und worauf beruht sie, so tritt sofort der Streit und die Ungewißheit ein. Und noch mehr leiden an ihr die specielleren Lehrsätze der Mechanik. Der Satz: ein bewegter Körper, der auf einen andern beweglichen trifft, theilt seine Bewegung dem andern mit und verliert gerade so viel von seiner Geschwindigkeit (Bewegung) als jener erhält, scheint sehr klar und einfach: jedes Billardspiel bietet uns scheinbar die deutlichste Anschauung und bewährt seine Evidenz. Sehen wir aber genauer zu und fragen, was heißt es denn: die Bewegung theilt sich mit? wie kann ein Körper seine Bewegung, etwas durchaus Unkörperliches, auf einen andern übertragen oder von einem andern empfangen? so zeigt sich, daß wir in Wahrheit nur von der Wirkung, von dem Zusammentreffen der Kugel mit der andern und der Fortbewegung der letztern, eine klare Anschauung haben, von der Ursache dagegen, der s. g. Mittheilung der Bewegung, nur eine sehr trübe und unbestimmte Vorstellung. Noch dunkler wird die Sache, wenn bei der Bewegung Gewichte mitwirken. Denn damit tritt die Schwerkraft in's Spiel; und so klar auch das Gesetz der Schwere, nach welchem die Körper auf der Erde fallen, sich mit Hülfe der Anschauung machen läßt, die Kraft (Ursache), die nach diesem Gesetze wirkt, ist etwas durchaus Dunkles, Geheimnißvolles. Wir haben auch hier wiederum nur von der Wirkung eine klare Anschauung: wir sehen nur die Bewegung eines kleinern Körpers zu dem größeren hin in einer bestimmten, durch das Verhältniß des Volumens und der Entfernung bedingten Geschwindigkeit. Aber daß die Ursache dieser Bewegung die s. g. Anziehungskraft sey, ist nur unsre selbstgemachte, nach Anleitung der Wirkung producirte Vorstellung, eine bloße Hypothese, die nur so lange gelten kann, als keine andre wahrscheinlichere auf-

gestellt ist. Und was ist diese Anziehungskraft? Wie ist es möglich, daß ein selbst begränzter, an einen bestimmten Ort befindlicher Körper auf einen andern in der weitesten Entfernung eine bestimmte Wirkung ausübe? Wie ist überhaupt eine actio in distans, eine Wirkung ohne räumliche Verbindung mit ihrer Ursache, denkbar? Ist dieß nicht im Grunde ein ebenso großes Räthsel als im psychologischen Gebiete die von der exacten Naturwissenschaft so perhorrescirten Ahnungen und die ihnen verwandten Erscheinungen des Somnambulismus? Und wenn man das Räthsel etwa mit Hülfe der s. g. Aetheratome lösen zu können meint, findet diese angebliche Lösung nicht mit gleichem Rechte auch auf jene Erscheinungen Anwendung? Oder ist die Sache irgend klarer durch die Voraussetzung, daß die Anziehungskraft von Atom zu Atom wirke und sich mittheile, bis sie den entfernten Körper erreicht? —

Dennoch wird dieß Räthsel von der exacten Naturwissenschaft ohne Weiteres als sicheres Fundament einer ihrer Hauptdisciplinen anerkannt. Die neuere Astronomie ist ohne den Begriff der Anziehungskraft völlig unverständlich. Gleichwohl vermag die Astronomie nicht einmal die Wirkung dieser mysteriösen Kraft in der Erscheinung nachzuweisen. Denn hier wird angeblich ihre Wirksamkeit paralysirt durch eine andre Kraft, durch jene s. g. Tangentialbewegung der Planeten in gerader Linie, welche der Anziehungskraft der Sonne in dem Maaß das Gleichgewicht hält, daß sie nicht zur Sonne hin, sondern in elliptischer Bahn um sie herum sich bewegen. Damit tritt eine neue bloße Hypothese auf den Schauplatz, die wiederum nur eine dunkle selbstgemachte Vorstellung ist. Denn woher jene ursprüngliche Bewegung? was ist die bewegende Kraft in ihr, die Ursache der Bewegung? und wer hat diese Kraft gemessen und ihr Maaß so genau bestimmt, daß sie zur Anziehungskraft der Sonne gerade in dem angegebenen Verhältniß steht? — Darauf schweigt die exacte Astronomie und führt gelassen ihre Rechnungen, durch die wir allerdings erfahren, wann eine Sonnen- oder Mondfinsterniß eintreten, ein Komet wieder erscheinen wird u. s. w., — hochgepriesene Ergebnisse der exacten Wissenschaft, die aber im Grunde den Menschen nur wenig besser und weiser machen, und die wir gern daran geben würden, wenn wir bestimmt wüßten, was die Bewe-

gungen der Sonne und der Planeten hervorruft und was der Zweck derselben ist.

Noch weniger als von der s. g. Anziehungskraft wissen wir von jenen Kräften der Wärme, des Lichts, der Elektricität, des Magnetismus ꝛc., mit denen die höhere Physik sich beschäftigt. Hier besteht die ganze Errungenschaft der exacten Wissenschaft in der Feststellung einer Anzahl von Thatsachen und der Zurückführung derselben auf Eine oder mehrere Grundkräfte, welche man übereingekommen ist Wärme, Licht, Elektricität zu nennen, ohne daß ein Mensch sich vorzustellen vermag, was diese Namen bedeuten. Denn wir behaupten, daß der exacteste Naturforscher nicht einmal eine dunkle, sondern in Wahrheit gar keine Vorstellung hat weder von jener Oscillation der Aetheratome und deren Fortpflanzung, welche die Erscheinungen des Lichts und der Farbe hervorrufen soll, noch von der immanenten Bewegung der Atome eines Körpers und deren Uebertragung auf die eines andern, — möge sie eine Vibration der Atomkerne, oder eine wirbelnde Strömung der Theilchen ihrer Atmosphären seyn, — worauf die (strahlende und thermometrische) Wärme beruhen soll, noch von der elektrischen und magnetischen Kraft, die wiederum nur auf eine besondre Form der Bewegung der Atome zurückgeführt wird. Dieß folgt einfach daraus, daß die Naturwissenschaft selbst die Atome für schlechthin unwahrnehmbar erklärt. In diesem Falle nämlich ist das Unwahrnehmbare nothwendig auch unvorstellbar. Denn das Atom ist nicht ein Begriff, wie z. B. der Begriff des Dreiecks, der obwohl nicht unmittelbar anschaubar, doch von uns dadurch gedacht wird, daß er aus seinen Momenten (den drei sich schneidenden Linien) in Gedanken zusammengefügt wird, sondern das Atom als der einfachste kleinste Theil des Körpers oder als das Körperliche in seiner letzten untheilbaren Einfachheit und äußersten unverminderbaren Kleinheit, kann eben wegen dieser Einfachheit, wenn überhaupt, nur in der Form der Anschauung vorgestellt werden. Aber die innere Anschauung vermag das schlechthin Kleinste und Einfachste nicht zu erfassen, weil sie niemals sicher ist, ob es das Kleinste und Einfachste ist, ob nicht noch Kleineres und Einfacheres möglich ist. Das Atom ist daher nur das letzte unvorstellbare Element für die Bildung der Vorstellung eines zusammengesetzten Körpers, ähnlich dem mathematischen Puncte, die unvorstellbare Bedingung einer wirklichen Vor-

stellung, die nur annähernd, aber nie wirklich vollzogene Vorstellung dieser Bedingung. Ob solche Annahmen von erheblicher Bedeutung sind, ob der Mensch dadurch besser und weiser geworden, daß er nunmehr weiß oder vielmehr glaubt, die Lichterscheinungen seyen im Grunde Aetheroscillationen, während er früher annahm, daß sie auf der Emission eines Lichtstoffs aus der Sonne beruhen, erscheint uns wiederum mehr als zweifelhaft, so lange dergleichen Annahmen nicht verwerthet, d. h. in Beziehung zu unsrer ethischen Natur gesetzt erscheinen.

Nicht besser ergeht es der Chemie. Sie hat zwar, vielleicht mehr noch als die Physik, s. g. praktische Resultate geliefert; aus den Ergebnissen ihrer Forschung haben die Handwerke und Fabriken, die Agricultur, die Arzneikunde ꝛc. großen Gewinn gezogen, wofür wir ihr von Herzen dankbar seyn wollen. Denn wir sind ebenso weit entfernt, die Verbesserung der äußern Lage der Menschen, als die auch nur äußerliche Vermehrung der Masse unsrer Kenntnisse gering anzuschlagen. Aber wissenschaftlich steht die Chemie um keine Linie höher als die Physik. Denn ihr wissenschaftliches Grundprincip, die s. g. Wahlverwandtschaft der Stoffe, ist nicht minder ein bloßer Name, von dessen Bedeutung der exacteste Chemiker so wenig eine exacte Vorstellung hat als der Physiker von Licht und Wärme oder der Astronom von der Anziehungskraft. Wir haben auch hier wiederum eine Anschauung (und ebenfalls keine klare) von den Wirkungen: wir erkennen nur, daß gewisse Stoffe in bestimmten Proportionen sich chemisch verbinden, während sie mit andern eine solche Verbindung verweigern. Aber wie dieß möglich ist, was dabei geschieht, und wodurch bewirkt wird, daß der neu entstehende Körper ein ganz andrer, mit ganz verschiedenen Eigenschaften ausgestattet erscheint, davon haben wir in Wahrheit so wenig eine Vorstellung als von der Oscillation der Aetheratome oder dem Kreisen des electrischen Stromes; und der Ausdruck Wahlverwandtschaft ist auch hier wiederum nur ein Wort, um ein Letztes, Elementarisches, an sich Unvorstellbares zu bezeichnen und von Andrem ähnlicher Art zu unterscheiden.

Mineralogie (Geologie), Botanik und Physiologie stützen ihre Forschung durchweg auf die Physik und Chemie. Ihre Resultate können mithin, wenn man auf die Grundbegriffe sieht und sich nicht

mit bloßen Namen abspeisen läßt, keine größere Gewißheit und Evidenz haben. Vielmehr erscheinen diese Resultate wiederum noch dunkler und unbestimmter als die Ergebnisse der Physik und Chemie. Sie haben zwar in neuerer Zeit bedeutend dazu beigetragen, unsre Kenntnisse von der Formation des Erdkörpers und der Bildung der Mineralien, der Entwickelung der Pflanzen und Thiere, der naturgemäßeren Classification derselben in Gattungen und Arten zu vermehren. Fragen wir aber den Geologen, durch welche Kraft die mannichfaltigen Mineralien ihre eigenthümliche Form erhalten oder woher es kommt, daß die Verbindung der Atome bei den festen Körpern die mannichfaltigen Formen der Krystallisation, bei den flüssigen dagegen die Kugelgestalt annimmt; fragen wir den Botaniker und Physiologen, wie die Keimzelle, die Grundlage jedes einzelnen Organismus, entsteht und was nach der Befruchtung aus ihr wird, was geschieht wenn der Nerv durch Druck oder Stoß, durch Luft- oder Aetherwellen gereizt wird u. s. w., so bleiben sie uns sicherlich die Antwort schuldig. Ja fragen wir sie auch nur, worin der Unterschied eines unorganischen Körpers vom organischen bestehe, so fehlt wiederum jede exacte Antwort. Der Grundbegriff der Botanik und Physiologie, der Begriff des Organismus, des Lebens, ist bis jetzt noch immer ein Problem, um dessen Lösung die Männer der exacten Wissenschaft sich ebenso hoffnungslos streiten als die Philosophen um ihre grundlegenden Ideen. Hören wir die Exactesten unter den Exacten, so sind alle die eigenthümlichen Erscheinungen, die das Organische vom Unorganischen, das Belebte vom Todten, das Beseelte vom Unbeseelten, das Bewußte vom Bewußtlosen unterscheiden, nur besondre Functionen oder Thätigkeitsweisen (Kraftäußerungen), welche aus der Eigenthümlichkeit der Gestaltung, der Mischung und Mischungsverhältnisse der Stoffe, die den organischen Körper bilden, hervorgehen. Bitten wir aber diese Exactesten uns zu sagen, was eine Function, eine Kraftäußerung sey, worin jene eigenthümliche Gestaltungs- und Verbindungsweise der Stoffe, die besondre chemische Mischung derselben bestehe, oder wie es denkbar sey, daß aus irgend welcher chemischen Mischung Empfindung und Gefühl, Vorstellung und Bewußtseyn hervorgehen können, so — wissen wir zwar nicht wie sie diese unbequeme, ihre Linien störende Frage aufnehmen werden, aber das wissen wir gewiß, daß sie uns keine exacte oder auch

nur verständliche Antwort geben werden. Und ebenso gewiß wissen wir, daß wir weder besser noch weiser werden, wenn wir mit den exacten Naturforschern glauben, daß die Seele nur eine accidentelle Function jenes unbekannten Etwas sey, welches sie Materie, Vielheit der Atome und eigenthümliche Mischung derselben zu nennen belieben, statt wie bisher anzunehmen, daß der Seele eine, wenn auch nur relative Selbständigkeit dem Leibe gegenüber zukomme. —

Dazu kommt als allgemeine Schranke in allen Gebieten der Naturerkenntniß, daß wir bei den einfachsten Wirkungen und resp. Wechselwirkungen durchaus nicht im Stande sind, darzuthun, daß sie mit Nothwendigkeit aus der gegebenen Beschaffenheit der Stoffe oder der Natur der (vorausgesetzten) Kräfte erfolgen müssen. Kein Naturforscher vermag zu zeigen, daß eine Kugel bei einer gewissen Stärke des Stoßes sich bewegen und eine andre vom Platze rücken müsse, daß Holz bei einem bestimmten Grade der Erhitzung brennen, Hydrogen und Oxygen in bestimmter Proportion sich zu Wasser verbinden, das Samenkorn unter dem Zutritt von Feuchtigkeit, Wärme ꝛc. zur Pflanze erwachsen müsse. Die Wirkung erscheint überall an die Stoffe und deren Verknüpfung zwar so gebunden, daß sie unter bestimmten Bedingungen stets erfolgt, aber nirgend findet sich in den Stoffen und ihrer Verknüpfung auch nur eine Andeutung, die uns berechtigte anzunehmen, daß sie aus der Beschaffenheit der Stoffe und deren Verknüpfung (Mischungsverhältnissen ꝛc.) allein und mit Nothwendigkeit hervorgehe.*) Ja selbst Kräfte, Thätigkeit, gegenseitige Wirksamkeit aufeinander dürfen wir den Dingen selbst nicht unmittelbar beilegen. Wir bemerken zwar, daß wenn Wasserstoff und Sauerstoff aneinandergerathen, beide verschwinden und ein Drittes, eine andre Erscheinung, Wasser, an ihre Stelle tritt. Das Causalitätsgesetz nöthigt uns eine Kraft oder Thätigkeit anzunehmen, die diese Veränderung hervorgebracht habe. Aber was berechtigt uns, diese Kraft dem Sauerstoff oder dem Wasserstoff oder beiden zusammen beizulegen? Beide haben sich ja keineswegs als thätig gezeigt, wir haben nichts von ihrer Thätigkeit gesehen; sie haben im Gegentheil nur eine Wirkung erlitten, eine

---

*) Vergl. Lotze: Microcosmus ꝛc. I, S. 403 f. 416 ff. Streitschriften. 1. Heft. Lpz. 1857. S. 102 f.

Wirkung, der sie nicht widerstehen konnten: denn sie sind verschwunden, und in eine Einheit zusammengegangen, aus der sie (durch Einwirkung der s. g. Elektricität) wiederum gezwungen werden können herauszutreten. Dasselbe gilt mutatis mutandis von allen Veränderungen oder Wirkungen innerhalb der Natur. Mit welchem Rechte also behauptet die exacte Naturwissenschaft, daß der s. g. Naturlauf, d. h. die Gesammtheit der erscheinenden Wirkungen in ihrer gesetzlichen Verknüpfung, sich von selbst und allein aus der Beschaffenheit und (zufälligen?) Verbindung der gegebenen Stoffe mit ihren Kräften ergebe? Sind wir nicht ebenso berechtigt, im Gegentheil zu behaupten, daß keine Wirkung bloß durch die gegebenen Stoffe und Kräfte zu Stande komme, sondern daß überall eine höhere Macht insofern mitwirke, als sie durch die Dinge wie durch bloße Medien hindurchwirke oder doch erst verursache, daß die Wirkungen, deren die Stoffe fähig sind, die aber nicht nothwendig, also nicht unbedingt und unmittelbar von ihnen ausgehen, und die sonach an sich immer nur möglich sind, zur Wirklichkeit kommen? — Die eine Annahme ist ebenso zulässig als die andre; und mithin wird erst durch anderweitige tiefergehende Erwägungen auszumachen seyn, welche von beiden die höhere Wahrscheinlichkeit für sich habe. —

Ziehen wir nun nach Anleitung der aufgestellten Rechnung alles Dasjenige ab, was danach im Gebiete der exacten Wissenschaften nur der Hypothese und dem Glauben angehört, so bleibt von dem eigentlichen Wissen ein sehr bescheidenes Maaß übrig, das auch seinem Inhalte nach nicht eben von großer Bedeutung erscheint. Dennoch ist jedes, auch das bescheidenste Maaß des Wissens im engern und strengen Sinne des Wortes, jede geringste Vermehrung desselben von der größten Wichtigkeit für den menschlichen Geist. Denn die festen unverrückbaren Marksteine, die ein wahrhaft exactes Wissen im unermeßlichen Gebiete der Gedanken setzt, dienen nicht nur zu Wegweisern für die weiterdringende Forschung, sondern, zusammengefaßt, bilden sie eine Art von gesetzlichem Regulativ, das den schweifenden Gedanken im Zaum hält, das keine Speculation, keine Religion, kein Glauben und Meinen überschreiten darf, nach dem vielmehr jede wissenschaftliche Annahme wie jede persönliche Ueberzeugung sich unwillkührlich richtet und richten muß, wenn sie Berücksichtigung finden will. Keiner Philosophie, keiner kirchlichen

Satzung, keiner angeblich göttlichen Offenbarung, welche mit den Sätzen der Mathematik oder den streng bewiesenen Ergebnissen der Naturforschung in Conflict geräth, wird es gelingen, sich zu behaupten oder Anerkennung zu gewinnen. Das hat die Geschichte der Religion und der Philosophie zur Genüge dargethan: es kann nicht anders seyn, weil es im Begriffe des strengen exacten Wissens liegt, daß gegen den höchsten Grad objectiver Gewißheit und Evidenz jeder niedrigere Grad, jedes persönliche Glauben und Meinen, den Kürzeren ziehen muß.

Um so nöthiger wäre es, das strenge eigentliche Wissen überall so scharf als möglich von der bloßen Hypothese, dem wissenschaftlichen Glauben und der persönlichen Ueberzeugung zu scheiden. Allein aus unsern obigen Erörterungen ergiebt sich das unleugbare Resultat, daß im gegenwärtigen System der Wissenschaften noch immer Wissen und Glauben, weit entfernt, sich streng zu sondern, selbst in den exactesten Wissenschaften auf das Engste zusammenhängen, und daß ein großer Theil unsrer wissenschaftlichen Erkenntniß in Wahrheit nicht dem Wissen, sondern nur der Sphäre des Glaubens angehört. Es ist in der That nur die Gedankenlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit der modernen Naturforschung, welche sie zu dem Wahne führt, an allen ihren Resultaten, Folgerungen und Voraussetzungen ein strenges eigentliches Wissen zu besitzen und von der Höhe desselben auf die Bestrebungen der Philosophie und der übrigen Wissenschaften herabsehen zu dürfen. —

Das Schicksal der letzteren, der empirischen Psychologie, der Jurisprudenz und Staatswissenschaft, der Geschichte mit ihren verschiedenen Zweigen, der Theologie etc., hängt insofern von dem Loose der Philosophie ab, als diese Wissenschaften entweder unmittelbar zur Philosophie gehören, oder doch an der Erkenntniß des menschlichen Geistes, an den ethischen Ideen des Rechts, des Guten und Schönen, am Begriff der menschlichen Entwickelung und Bestimmung, an der Frage nach dem Daseyn und Wesen Gottes eine philosophische Basis haben. Sie bekümmern sich zwar heutzutage wenig oder gar nicht um ihre eignen wissenschaftlichen Grundlagen. Die moderne Jurisprudenz und Staatswissenschaft fragt ebensowenig nach dem allgemeinen Begriff und Ursprung des Rechts, als die neueste Theologie nach der Idee Gottes und dem Wesen der Reli-

gion, oder die Geschichtschreibung nach der Natur des menschlichen Geistes, Wollens und Handelns, dessen Geschichte sie darzustellen hat. Aber daraus, daß diese Wissenschaften ihre philosophische Basis ignoriren und nur auf das s. g. positive Recht, auf die geltende positive Religion oder Confession, auf die nackte Thatsache fußen, folgt keineswegs, daß sie exacte Wissenschaften sind, noch daß sie es durch dieß Verfahren werden; es folgt vielmehr nur, daß ihr Anspruch auf wissenschaftliche Exactheit immer tiefer sinkt. Denn es leuchtet von selbst ein, daß nicht jede äußerlich festgestellte Thatsache ein geschichtliches Ereigniß ist, noch in ihrer Größe, Berechtigung und Bedeutung ohne Weiteres einleuchtet; und ebenso klar ist, daß das s. g. positive Recht bloß darum, weil es irgendwo geltendes Gesetz ist, noch keineswegs wahrhaft Recht ist, ebensowenig als die Religion, weil sie in irgend einer Kirche positive Geltung hat, wahre Religion ist.

Wir wenden uns daher unmittelbar zu der Frage, in welchem Verhältnisse zu dem von uns aufgestellten Gegensatze des Wissens und Glaubens die Philosophie stehe?

Die Philosophie — wie wir bereits verschiedentlich darzuthun gesucht haben — kann sich selbst nicht ohne Weiteres für Wissenschaft oder gar für absolute Wissenschaft erklären, ohne sich selber zu widersprechen. Sie kann vielmehr principiell nur als freie voraussetzungslose Forschung sich fassen und bezeichnen. Denn es leuchtet von selbst ein, daß sie, die anerkanntermaßen erst zu ermitteln hat, ob und in welchem Sinne der menschliche Geist des Wissens fähig sey, nicht von vornherein sich selber und damit dem menschlichen Geiste das Wissen beimessen kann. Wäre das Resultat ihrer Ermittelungen der Skepticismus, d. h. die nackte Gewißheit, daß wir nichts zu wissen vermögen, oder was dasselbe ist, daß unsre Erkenntniß der Dinge nicht über die schwankende, vielgestaltige, sich selbst widersprechende subjective Meinung hinauskomme, so könnte von einem philosophischen Wissen nicht die Rede seyn, da ja sogar dieß nur negative Resultat, schon darum, weil es auf bloßer Selbstbeobachtung beruht, nur den Werth einer subjectiven Meinung beanspruchen könnte. Erst nachdem sich ihr ergeben, daß und inwiefern wir des Wissens fähig sind, kann sie die Frage entscheiden, ob den Resultaten ihrer eignen Forschung der Name des Wissens beizulegen sey. Erst danach kann auch von einem Wissenwollen

(oder wie Chalybäus sich ausdrückt, von einem Weisheits willen) im eigentlichen Sinne die Rede seyn. Denn etwas, dessen Begriff und dessen Erreichung mir zweifelhaft ist, kann ich wohl wünschen und erstreben, nicht aber eigentlich wollen. Als bloße Forschung nach der Möglichkeit und resp. der Natur unsers Wissens involvirt sie, auf das Subject dieser Thätigkeit bezogen, zwar nothwendig ein Forschenwollen. Aber dieses subjective Element kann zu keiner andern Auffassung ihres principiellen Wesens führen. Denn durch die freie voraussetzungslose Forschung ist eben erst festzustellen, nicht nur, ob und was unser Erkennen und Wissen sey, sondern auch, worin unser Denken überhaupt, unser Forschen, Streben, Wollen, und dessen Bedingungen bestehen. Wollte die Philosophie, statt von dieser Erforschung der Natur unsers Geistes, des Ursprungs und der Bedingungen unsers Bewußtseyns und damit der Möglichkeit des Wissens auszugehen, ohne Weiteres den letzten Zweck aller Forschung, die Idee der Wahrheit und Weisheit, als Princip ihrer Thätigkeit an die Spitze stellen, und von ihm aus erst die Bedingungen der Realisirung dieses Zwecks entwickeln, so wäre sie keinen Augenblick sicher, diesen vorausgesetzten Zweck richtig aufgefaßt zu haben. Und wäre er falsch aufgefaßt, so würden offenbar auch die von ihm aus deducirten Bedingungen und Mittel seiner Realisirung nicht die richtigen seyn können. Dieß Verfahren, von dem vorausgesetzten Inhalt des Wissens und dessen absolutem Begriffe auszugehen, statt zu fragen, in welcher Form sind wir des Wissens fähig und welcher Art ist unser Wissen, gewährt mithin durchaus keine Bürgschaft, daß die Philosophie sich nicht von vornherein in bloßen Irrthümern und Selbsttäuschungen bewege. Andrerseits widerspricht es offenbar der Natur der Sache. Denn es leuchtet von selbst ein, daß von den Formen und Bedingungen, unter denen wir des Wissens fähig sind, und damit von der dadurch bestimmten Art (Natur) unsers Wissens nothwendig auch Gestalt und Wesen des Inhalts abhängt, dessen wir uns im Erkennen und Wissen zu bemächtigen vermögen. Die Forschung erstrebt freilich ein Wissen, ihr Ziel ist Erkenntniß der Wahrheit, und insofern ist die Philosophie allerdings Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, Liebe zur Weisheit. Allein gerade darum darf sie nicht von vornherein voraussetzen, daß sie dieses Ziel ihres Strebens seinem Wesen und Begriffe nach bereits

erfaßt habe. Denn eben die Voraussetzungslosigkeit auch in dieser Beziehung ist Bedingung der Erreichung des Ziels.

Dieser vielfach mißverstandene Ausdruck will indeß keineswegs besagen, daß unser Forschen, unser Bewußtseyn, Vorstellen und Denken, Streben und Wollen, keine Voraussetzungen, kein gegebenes Object seiner Thätigkeit, keine Bedingungen und Principien (Gesetze, Normen), keinen Zweck und Zielpunkt habe, sondern nur, daß solche Zwecke, Principien 2c. nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden dürfen, und mithin noch weniger ein Wissen der Wahrheit ohne Weiteres als Erbgut des Menschen anzunehmen sey. Die Voraussetzungslosigkeit in diesem Sinne — durch welche allein die Philosophie von allen übrigen Wissenschaften sich unterscheidet, — erweist sich unmittelbar durch sich selbst als allein möglicher Ausgangspunkt. Denn es ist ein Widerspruch, Gewißheit und Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, und doch die Gewißheit auf bloße Voraussetzungen und damit auf die Ungewißheit zu basiren. Wäre der Mensch im vollen sichern Besitze des Wissens, stünde nicht unmittelbar neben seinem Wissen überall der Zweifel, die Täuschung und die Unwissenheit, so würde er nie auf den Gedanken gekommen seyn, nach dem Wesen und Grunde des Wissens zu fragen, oder was dasselbe ist, nach Wahrheit und Weisheit erst zu streben, — d. h. es würde überhaupt keine Philosophie geben. Denn es gehört zum Begriffe der Wahrheit, daß sie in sich selbst volle Befriedigung gewähre, weil nichts noch außer und über ihr liegen kann; und das vollkommene absolute Wissen kann keinen Grund, keine Bedingung haben, wovon es abhängig wäre, weil es sonst nicht absolut seyn würde. Entspringt aber sonach die Philosophie überhaupt nur aus der Thatsache, daß unser Erkennen dem Irrthum unterworfen und nicht all' unser Fürwahrhalten ein Wissen ist, daß vielmehr Gewißheit und Ungewißheit, Wissen und Nichtwissen, Wahrheit und Irrthum erst genau zu unterscheiden sind, ehe von einem Wissen und Wollen der Wahrheit die Rede seyn kann, — ist dieß der Ursprung der Philosophie, womit sie eben nur aus der Natur unsers Geistes selbst entspringt, so muß auch die Philosophie diesem ihrem Grunde gemäß zuvörderst jene Scheidung und Unterscheidung vornehmen, d. h. sie muß zunächst die Natur unsers Geistes, unsers Denkens

und Erkennens und damit Grund und Wesen, Formen und Arten unsers Wissens zu erforschen suchen.

Die Resultate einer solchen Forschung haben wir in den bisherigen Capiteln niedergelegt. Es fragt sich nunmehr noch, unter welche der dargelegten Formen und Arten des Wissens gehören eben diese Resultate selbst? Und da dieselben, wie gezeigt, den nothwendigen Ausgangspunkt und damit die Grundlage des ganzen Systems der Philosophie bilden, da alle weitere Forschung und Erkenntniß, was auch immer ihr Gegenstand seyn möge, von der Gewißheit abhängt, daß und inwiefern wir des Erkennens und Wissens überhaupt fähig sind, so fällt jene Frage in Eins zusammen mit der andern: ist die Philosophie überhaupt nach Form und Inhalt ihrer Erkenntniß ein Wissen im engern Sinne oder nur ein Glauben? — Ehe wir die Frage zu beantworten suchen, erinnern wir daran, daß wir, wie gezeigt, von der Existenz und Bestimmtheit einer Sache volle Gewißheit und Evidenz und somit von der Sache selbst ein Wissen im engern Sinne besitzen können, und doch unsre Erkenntniß des Grundes und Wesens, der Ursache und Substanz derselben Sache nur eine sehr ungewisse und unbestimmte und somit kein Wissen seyn kann. Daraus folgt, daß es möglicher Weise auch ein Wissen im engern Sinne realiter geben und seine *Existenz* den höchstmöglichen Grad der Gewißheit für uns haben kann, und doch die Erkenntniß vom *Grunde* und *Wesen* desselben nicht ebenfalls ein Wissen im engern Sinne zu seyn braucht. Alle, auch die exactesten Wissenschaften erkennen an, daß die logischen Gesetze und Formen unsers Denkens Grundbedingungen unsers Erkennens und Wissens sind, daß alle Wissenschaft, auch die Mathematik nicht ausgenommen, auf den Satz der Identität und des Widerspruchs und das Gesetz der Causalität fußt, daß ohne diese Gesetze keine Wissenschaft bestehen, sondern Alles in das Gebiet der subjectiven Meinung herabsinken würde. Nichtsdestoweniger ist es noch fortwährend streitig, wie diese logischen Grundgesetze zu fassen und worin Grund und Ursprung, Wesen und Bedeutung derselben bestehe. *Daß* also unser Wissen, weil es ein Denken ist, nothwendig auf den Grundgesetzen alles Denkens beruhe, ist ein Wissen im engern Sinne: denn wir vermögen nur diesen Gesetzen gemäß zu denken und daher den Gedanken des Andersseyns nicht zu vollziehen; und *daß* wir

gemäß diesen Gesetzen denken müssen, d. h. daß sie als Gesetze existiren und wirken, ist ebenfalls im höchsten Grade gewiß: denn es ist eine sich selbst aufdrängende, nicht zu beseitigende und mithin nicht zu bezweifelnde Thatsache, die wir selbst in jedem Denkacte zu bestätigen nicht umhin können. Aber die Erkenntniß des Grundes und Wesens (Sinnes) dieser Gesetze ist kein Wissen im engern Sinne: denn es sind verschiedene Auffassungen davon möglich. Dieß Beispiel zeigt, daß jener Unterschied, der zwischen unserm Wissen der Wirkung (des Daseyns und Geschehens) und unsrer Erkenntniß der Ursache (des Grundes und Wesens) stattfindet, auch innerhalb des Wissens von unserm Wissen Platz greift.

Sofern nun die Philosophie als freie voraussetzungslose Forschung jede Einmischung der Subjectivität des Philosophen principiell ablehnt und die Sache in ihrer reinen Objectivität zu erfassen sucht, ist ihr Streben ein durchaus wissenschaftliches. Denn dieß Wort bezeichnet nur das dem Geiste und Ziele der Wissenschaft Gemäße, und das Ziel der Wissenschaft ist die Erkenntniß des An-sich der Dinge, der objectiven Wahrheit, ihr Geist mithin die freie, d. h. von subjectiven Meinungen, Interessen, Sympathieen und Antipathieen wie von unbegründeten und somit selbstgemachten Annahmen befreite Forschung. Aber daraus folgt keineswegs, daß auch die Resultate einer solchen Forschung ein wissenschaftliches Wissen gewähren. Das Ergebniß derselben, sofern es zunächst unser Erkenntnißvermögen betrifft, kann vielmehr zum Skepticismus führen. Wir können uns danach möglicher Weise genöthigt sehen, anzunehmen, daß unser Erkenntnißvermögen in Wahrheit nicht über die Ungewißheit der subjectiven Meinung hinausführe, und also auch die Resultate der philosophischen Forschung keine höhere Gewißheit in Anspruch nehmen können. Aber auch im entgegengesetzten Falle ist doch immer erst festzustellen, welcher Grad der Gewißheit und Evidenz den Ergebnissen der philosophischen Forschung zukomme, und ob sie demgemäß zum Wissen im engern Sinne, oder nur in das Gebiet des Glaubens gehören. Sofern nun die Philosophie zunächst die Selbstgewißheit unsers Denkens von seinem eignen Daseyn als bewußter vorstellender Thätigkeit und weiter die Existenz und Wirksamkeit der logischen Gesetze darlegt, und damit constatirt, was sie selbst und jede mögliche Wissenschaft als Denken und Forschen

ist, so ergeben diese ersten Resultate allerdings ein Wissen im engern Sinne: denn sie sind von höchster unleugbarer Gewißheit, weil alles Bestreiten und Bezweifeln derselben sich selbst bezweifeln und bestreiten würde. Allein diese Gewißheit gewährt nur eine sichere Basis für die bloße Forschung, eine Basis, auf die auch der Skepticismus sich stellen kann, ohne seine Behauptung, daß wir vom objectiven Wesen der Dinge wie unsrer selbst nichts zu erkennen vermögen, fallen lassen zu müssen. Denn die Gewißheit, daß unser Denken bewußte Thätigkeit sey und gemäß den logischen Gesetzen sich vollziehe, ergiebt nur ein Wissen von der existirenden Form unsers Denkens; was diese Thätigkeit, was das Bewußtseyn, was die logischen Gesetze und Normen in ihrem Grunde und Wesen seyen, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Bei diesen weiteren Fragen beginnt sofort der Streit; es sind verschiedene Auffassungen möglich, und die Philosophie kann keinen Schritt vorwärts thun, ohne dieser Möglichkeit zu begegnen und Gründe und Gegengründe erwägen zu müssen. Damit aber hört das Wissen im engern Sinne auf. — Der Grund davon liegt einfach darin, daß die Philosophie, indem sie jene Fragen zu beantworten sucht und damit nach dem Grunde und Wesen unsers Geistes, unsers Denkens und Wissens, und — da dieses in unabtrennlicher Beziehung zum reellen Seyn steht, nach dem Grunde und Wesen der Dinge überhaupt forscht, eben damit unser Wissen, das zunächst nur ein Erkennen des Gegebenen, der Thatsache ist, zu ergänzen sucht. Ihr Ziel ist eben, all' unsre Erkenntnisse zum Ganzen einer nach Grund und Folge geordneten Weltanschauung zusammenzufassen. Dieß Streben aber kann, wie gezeigt, nur zu jener Art des Wissens führen, von dem wir dargethan haben, daß es nicht ein Wissen im engern Sinne, sondern nur ein wissenschaftliches Glauben genannt werden kann.

Die Philosophie ist jedoch deshalb keineswegs tiefer gestellt als irgend eine andre Wissenschaft. Denn einerseits steht dasjenige, dessen Grund und Wesen sie vor Allem zu erforschen sucht, unser Bewußtseyn, unser Empfinden, Fühlen, Streben, unser Wahrnehmen, Vorstellen, Denken und Wollen rc., thatsächlich ebenso unzweifelhaft fest als die drei Dimensionen des Raumes oder die Thatsachen der Ausdehnung, der Bewegung, des Fallens der Körper, der chemischen Mischung und Zersetzung der Stoffe, des Wachsthums der

Pflanzen ꝛc. Andrerseits aber haben wir gesehen, daß hinsichtlich der Ergebnisse ihrer Forschung nach den Gründen und Ursachen wie hinsichtlich ihrer Grundprincipien und Grundbegriffe auch die exactesten Wissenschaften kein Wissen, sondern nur ein Glauben in Anspruch nehmen können. Nichtsdestoweniger legen sich letztere den Namen der Wissenschaft bei. So gewiß sie dazu berechtigt sind, so gewiß wird daher auch die Philosophie denselben Namen sich vindiciren dürfen. Sie hat im Gegentheil ein gegründeteres Recht darauf. Denn sie hat den großen Vorzug vor jenen, daß sie Glauben und Wissen nicht verwechselt, sondern sich wohl bewußt ist, was sie weiß und nicht weiß, — und das ist jedenfalls wissenschaftlicher als das Gegentheil.

Eben darum erkennt die Philosophie selbst an, daß das Ergebniß ihrer Forschung, trotz des wissenschaftlichen Characters derselben, nicht die Geltung eines Wissens im engern Sinne, sondern nur eines wissenschaftlichen Glaubens haben kann. Sie erkennt ebenso bereitwillig an, daß die Lösung ihrer Aufgabe immer nur ein Versuch bleibt, der stets durch die Resultate und Fortschritte der Einzelwissenschaften bedingt ist, und daß von jenem Ganzen, welches sie herzustellen sucht, nicht nur stets verschiedene Auffassungen möglich seyn, sondern auch jedes Zeitalter insofern seine eigne Philosophie haben wird, als eben die Philosophie durch die fortschreitende Erkenntniß des Gegebenen und somit durch den Entwickelungsgang der menschlichen Cultur überhaupt und damit durch den s. g. Geist der Zeiten bedingt ist. Ja sie erkennt sogar an, daß, obwohl sie nur auf objective Erkenntniß ausgeht und principiell alle Einmischung der Subjectivität ausschließt, doch dieß Princip nicht absolut, sondern nur in relativer Weise bis zu einem gewissen Grade, und zwar in einem minder hohen Grade als innerhalb der exacten Wissenschaften, ausführbar seyn wird. Denn da sie vor Allem die Natur des menschlichen Geistes zu erforschen hat, und die Ergebnisse dieser Forschung, von denen alles Uebrige abhängt, theils auf der Selbstbeobachtung des forschenden Geistes beruhen, theils von höchstem Interesse für ihn sind, so wird sie schon darum weniger, als etwa die Mathematik und die Physik, sicher seyn können, ob sich nicht von diesem Interesse aus die Subjectivität unbewußt und unwillkührlich eingemischt habe. Und da andrerseits jenes Ganze einer

philosophischen Weltanschauung, das sie erstrebt, nicht nur über das Gegebene, Thatsächliche, sondern auch über dessen nächste Gründe und Ursachen hinausgreift und in einem letzten höchsten Grunde sich abzuschließen suchen muß, so wird es ihr auch darum wiederum schwerer fallen, der Subjectivität jeden Antheil an der Lösung ihrer Aufgabe abzuschneiden. —

Sonach aber nimmt die Philosophie eine doppelte Stellung ein: sie gehört ebensosehr der Sphäre des Wissens als des Glaubens an; sie steht einerseits untersuchend und entscheidend auf der Gränzmarke beider Gebiete, und sucht andrerseits beide zu einem Ganzen zu vereinigen. Sofern sie zunächst forscht und fragt und damit zweifelt, ob und was wir zu wissen vermögen, ist ihr Ausgangspunkt das Princip des Skepticismus; und sie selbst ist und bleibt Skepsis, weil sie dieß Forschen und Fragen nie ganz aufgeben, keine Antwort für absolut sicher erachten kann und an ihren eignen Ergebnissen stets die Kritik des Skepticismus üben muß. Sofern dagegen ihr Forschen im Princip und Ziel ein durchaus wissenschaftliches ist und sie in ihren ersten Grund legenden Resultaten ein Wissen im engern Sinne gewährt, muß sie auch selbst zu den Wissenschaften gerechnet werden. Ja da sie erst festzustellen hat, was Wissen und Wissenschaft ist, was ihre Principien, Gesetze, Formen sind und wie sie entsteht und sich fortbildet, ist sie Wissenschaftslehre. Und indem sie zugleich das Ganze einer auf wissenschaftlicher Grundlage ruhenden Weltanschauung zu entwerfen und darin allen wissenschaftlich bedeutenden Ergebnissen ihren Platz anzuweisen sucht, bezeichnet sie in den herrschenden Systemen den jeweiligen Höhepunkt der Entwickelung des erkennenden Geistes, faßt die zerstreuten Elemente menschlichen Wissens und menschlicher Bildung zur Einheit zusammen, und kann insofern die Wissenschaft der Wissenschaften genannt werden. Insbesondre hat sie die Ergebnisse der exacten Wissenschaften, die ein strenges eigentliches Wissen gewähren, und die sie als Regulativ ihrer Forschung anzuerkennen hat, in den Organismus der Wissenschaften nicht nur einzureihen, sondern auch Entstehung, Grund und Bedeutung derselben darzulegen. Je besser ihr dieß gelingt, um so mehr wird sie an den exacten Wissenschaften eine Stütze ihrer eignen Wissenschaftlichkeit finden. Allein das Ganze einer wissenschaftlichen Weltanschauung

die Zusammenfassung der verschiedenen Wissenschaften und ihrer Ergebnisse in Einen Organismus, läßt sich nur vollziehen, wenn es gelingt, aus den Theilen und Bruchstücken, die uns allein vorliegen, das Ganze gleichsam herauszuschauen und von der erschauten Einheit (der Idee) aus die gegebenen Glieder zu ordnen, die fehlenden zu ergänzen. Dieß productive, ergänzende und abrundende Schauen ist das wahre Wesen der heutzutage so verrufenen Speculation. So gewiß wir Theile nicht zu denken vermögen, ohne ein Ganzes, zu dem sie gehören, hinzuzudenken, so gewiß ist die Speculation ein Element jedes streng wissenschaftlichen Strebens. So gewiß wir aber nur vom Einzelnen aus zur Erkenntniß des Ganzen gelangen können, so gewiß wird die Speculation zum leeren Phantasiespiel, wenn sie nicht auf einer gründlichen exacten Erforschung des Einzelnen ruht. Jedenfalls können ihre Ergebnisse auch im besten Falle nicht zum Wissen im engern Sinne gerechnet werden. Denn wie streng wissenschaftlich auch die Philosophie verfahren möge, die letzten Resultate ihrer Forschung können kein Wissen im engern Sinne gewähren, weil sie nicht zum höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz sich erheben lassen. Insofern ist die Philosophie keine Wissenschaft, sondern einerseits nur ein wissenschaftlicher Glaube, andrerseits nur Streben nach voller höchster Erkenntniß der Wahrheit. Und da die Wahrheit nicht bloß als gegebenes Erkenntnißobject dem forschenden Geiste unmittelbar vorliegt, sondern als wahre Bestimmung seiner selbst und resp. der Dinge erst zu realisiren ist, in dieser Realisirung aber das Wesen der Weisheit besteht, so involvirt die Philsophie zugleich das Streben nach dieser Realisirung und die Erforschung der Bedingungen und Mittel dazu, d. h. sie ist Weisheitsliebe und Weisheitslehre.

Innerhalb unsrer Begriffsbestimmung der Philosophie finden sonach alle die verschiedenen Auffassungen vom Wesen und Ziele der Philosophie, welche im Laufe der Geschichte aufgetreten sind, ihre Stelle und relative Berechtigung. Nur die extremen, sich wechselseitig negirenden Gegensätze: die Philosophie als reiner Skepticismus und die Philosophie als absolute Wissenschaft, sind von ihr ausgeschlossen. Sie können keinen Platz in ihr finden, eben weil sie sich gegenseitig negiren, und weil zugleich jeder durch einen innern Widerspruch in ihm selbst sich aufhebt. Denn der reine Skepticismus,

der da behauptet, daß schlechthin Alles zweifelhaft sey, widerlegt sich selbst, indem damit nothwendig auch sein eignes Zweifeln nach Daseyn, Grund und Wirkung als zweifelhaft gesetzt und damit aufgehoben ist. Und die angeblich absolute Wissenschaft, die doch nicht umhin kann, sich als solche erst auszuweisen, das absolute Ganze des Wissens erst zu entwickeln und die Wahrheit seines Inhalts zu begründen, beweist eben damit, daß sie nicht auf absolutes Wissen Anspruch hat, weil das absolute Wissen, wie schon bemerkt, sich weder zu begründen braucht noch sich begründen läßt, und weil ein sich entwickelndes Absolutes eine contradictio in adjecto ist. Denn was sich entwickelt, ist als solches zunächst nur in unvollkommener Weise, was sein Wesen, sein Begriff, seine Bestimmung ist, kann mithin nicht absolut seyn, weil das Absolute als das schlechthin Vollkommene nicht zugleich unvollkommen seyn kann. Auch setzt alle Entwickelung nothwendig voraus, daß irgend ein Grund vorhanden sey, warum das sich Entwickelnde nicht unmittelbar und von Anfang an seinen Begriff und seine Bestimmung erfüllt; was sich entwickelt, ist mithin nothwendig bedingt und beschränk: denn sonst würde es von Anfang an Das seyn oder mit Einem Schlage sich zu Dem machen, was sein Begriff und seine Bestimmung fordert, d. h. es würde sich nicht entwickeln; — ein bedingtes und beschränktes Absolutes ist aber wiederum eben so undenkbar als ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. —

Wir sehen, das Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens ist ein sehr ausgedehntes. Denn können wir der Philosophie — abgesehen von jenen ersten Grund legenden Resultaten der Logik und resp. Psychologie, welche zugleich die Bedingungen und Voraussetzungen aller exacten Wissenschaften sind — nur die Bedeutung eines wissenschaftlichen Glaubens zugestehen, so können auch, wie schon gezeigt, Jurisprudenz und Staatswissenschaft, Geschichtsschreibung und Theologie keinen höheren Rang in Anspruch nehmen. Sehen wir aber auch ab davon, daß diese Wissenschaften in ihren Grundbegriffen einerseits von den Ergebnissen der philosophischen Forschung abhängen, andrerseits an der Feststellung dieser Grundbegriffe ihr eignes wissenschaftliches Ziel haben; fassen wir sie nur als wissenschaftliche Durchforschung und Verarbeitung eines gegebenen Materials von Thatsachen, so erreichen doch ihre Resultate nie jenen höchsten Grad

der Gewißheit und Evidenz, der allein ein Wissen im engern Sinne begründet. Denn die Jurisprudenz, auch wo sie nur den Inhalt positiver Gesetze, die, geschrieben oder ungeschrieben, noch Geltung haben oder dereinst gehabt haben, wissenschaftlich zu organisiren und in ihren Motiven und Zwecken, ihrem Sinn und Verständniß festzustellen sucht, oder als practische Rechtspflege das Gesetz auf den einzelnen Fall anzuwenden hat, kommt doch über die Abwägung von Gründen und Gegengründen, Zweifeln und Bedenken, Restrictionen und Accomodationen nie hinaus, und ihre Entscheidungen nebst deren Gründen sind weit entfernt von der Gewißheit und Evidenz mathematischer Demonstrationen. Daß hinsichtlich der Politik, der Wissenschaft vom Staate, in noch höherem Maaße dasselbe gilt, beweisen die endlosen politischen Streitigkeiten, die von jeher die Welt bewegt haben. Ebenso ungewiß sind die Resultate der Geschichtsforschung, sobald sie über die Constatirung der nackten äußerlichen Thatsache (— und selbst diese ist keineswegs überall frei von Zweifeln und Bedenken —) sich erheben, und den innern Zusammenhang, Gründe und Zwecke, Ausgangs- und Zielpunkte der Handlungen und Begebenheiten darlegen will, womit sie erst einen wissenschaftlichen Werth gewinnt. Die Theologie endlich, wenn sie sich selber versteht, wird selbst ausdrücklich behaupten, daß die Grundlagen und Resultate ihrer Erörterungen, seyen sie Ideen oder Thatsachen, keine mathematische Gewißheit und Evidenz haben. Denn sie basirt sich ausdrücklich auf den religiösen Glauben und weist mit Recht jede Identificirung desselben mit dem Wissen im engern Sinne zurück. —

Allein dieß weite Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens ist zwar das ausgedehnteste von allen, wenn wir auf die große Zahl der Wissenschaften sehen, die in dasselbe gehören oder an ihm Theil haben; aber es schmilzt bedeutend zusammen, wenn wir auf die Beschaffenheit seines Inhalts achten und den Grad der Gewißheit und Evidenz (und damit der Objectivität), der ihm beizumessen ist, in Betracht ziehen. Dieß wird sich im folgenden Capitel durch nähere Unterscheidung der subjectiven Meinung und der persönlichen Ueberzeugung von einander und vom wissenschaftlichen Glauben von selbst ergeben.

Zweites Capitel.

Die subjective Meinung und die persönliche Ueberzeugung.

Beruht der wissenschaftliche Glaube auf der freien Forschung, auf der objectiven Erwägung der Gründe und Gegengründe in der Natur der Sache selbst, so können zwar die Ergebnisse im Allgemeinen zum Gebiete des wissenschaftlichen Glaubens geschlagen werden. Aber im einzelnen Falle kann doch nur da von einem wisssenschaftlichen Gehalte und Werthe derselben die Rede seyn, wo die Abwägung der Gründe und Gegengründe ein nachweisbares Uebergewicht für die eine oder andre Seite ergiebt. Halten sich dagegen die Gründe und Gegengründe dergestalt das Gleichgewicht, daß kein Sachkundiger mit Sicherheit behaupten kann, die Sache selbst fordere diese oder jene bestimmte Entscheidung, so wird zwar die Erwägung derselben immerhin eine rein objective seyn können, aber die Entscheidung wird dergestalt durch die Subjectivität bedingt seyn, daß sie auf objective Geltung keinen Anspruch haben kann. Eben damit aber geht ihr die wissenschaftliche Geltung und der wissenschaftliche Werth in demselben Grade verloren, in welchem sie allmälig zur bloßen Meinung oder subjectiven Ansicht herabsinkt. Bestimmte Gränzen lassen sich hier so wenig ziehen, als sich feste Maaßstäbe für das Gewicht der Gründe und Gegengründe aufstellen lassen. Es läßt sich nur im Allgemeinen sagen, daß der wissenschaftliche Glaube um so mehr an Objectivität und Wissenschaftlichkeit verliert und mit der subjectiven Meinung zu ununterscheidbarer Einheit zusammenfällt, je mehr das Uebergewicht der Gründe über die Gegengründe schwindet und dem Gleichgewichte beider sich annähert.

Wenden wir dieses Kriterium an, — und es giebt kein andres — so haben die Antworten auf viele Fragen, welche von den exacten Wissenschaften erörtert und unter Berufung auf wissenschaftliche Autoritäten entschieden werden, in Wahrheit nur den Werth einer subjectiven Meinung oder des verrufenen Autoritätsglaubens. Einige wenige Beispiele, die jeder Mann vom Fach durch noch schlagendere wird vermehren können, mögen dieß beweisen. Die ältere Astronomie (Newton) nahm an, daß die Tangentialbewegung der Planeten auf einem Stoß von außen beruhe (von Gott herrühre), während die neuere sie auf eine innere, den Weltkörpern inhärirende Trieb- und Schwungkraft zurückführt, die neueste endlich vermuthet, daß die Planeten (in der Gestalt von Dunstmassen) ursprünglich aus der Sonne ausgeworfen seyen und dadurch ihre Tangentialbewegung erhalten haben. Jeder Sachkundige wird zugeben, daß die naturwissenschaftlichen Gründe für alle drei Annahmen ziemlich gleich schwach sind; namentlich spricht gegen die neueste Hypothese die so verschiedene Größe, Dichtigkeit und Entfernung der Planeten. — Die Geologen nehmen meist an, daß die großen s. g. erratischen Felsblöcke durch tragende Eisschollen über die Ebenen verbreitet worden seyen; A. v. Humboldt dagegen ist „geneigt,“ die Ursache ihrer Verbreitung dem Durchbruch und Herabsturz zurückgehaltener Wassermassen bei der Hebung der Gebirgsketten zuzuschreiben, und hält es, „wenn auch mannichfaltigen Tadels gewärtig,“ für wahrscheinlich, daß ein uranfängliches Granitgestein die Unterlage des großen mit so vielen organischen Resten angefüllten Schichtenbaus sey. — Jeder Physiker weiß, wie schwankend und verschiedenartig die Ansichten sind über den Zusammenhang des Lichts mit der Elektricität und dem Magnetismus, wie zweifelhaft z. B., ob der Erdmagnetismus eine dem Körper der Erde inhärirende selbständige Kraft sey oder von Einwirkungen der Sonne herrühre, zumal nachdem neuere Forschungen die Vermuthung rechtfertigen, daß die regelmäßigen Störungen desselben mit Veränderungen in der Sonne (den s. g. Sonnenflecken) in Zusammenhang stehen dürften. — Die Luftelektricität bei heitrem Himmel wird nach Humboldt bald der Verdampfung unreiner (mit Erden und Salzen geschwängerter) Flüssigkeiten, bald dem Wachsthum der Pflanzen oder anderen chemischen Zersetzungen auf der Oberfläche der Erde, bald der ungleichen Wärmevertheilung in den

Luftschichten, bald endlich der Einwirkung einer stets negativen Ladung des Erdballes zugeschrieben. Welche von diesen verschiedenen Ansichten die richtige d. h. wahrscheinlichere sey, ist eine noch ganz unentschiedene Streitfrage. — Die ältere Chemie nahm an, daß im chemischen Processe die zu einem neuen Körper sich verschmelzenden Stoffe eine substantielle Aenderung (Verwandlung) erleiden; später hielt man die chemische Verbindung für eine Intussusception, für ein Ineinder-eindringen der Stoffe; neuerdings meint man, daß sie nur auf einer bloßen Verschiebung d. h. auf einer veränderten Form des Nebeneinander der kleinsten Theilchen (der Atome) beruhe, ohne alle Einwirkung auf die Substanz der Stoffe. Wie schwer es ist, die eine wie die andre dieser Annahmen näher zu begründen, wird selbst der Laie einsehen; jede laborirt an dem Mangel, daß schon die Vorstellung des angenommenen Hergangs nur eine sehr dunkle ist; die neueste aber, obwohl sie in mancher Beziehung den Vorzug verdienen mag, verliert von ihrer größeren Wahrscheinlichkeit wiederum dadurch, daß sie nicht im Stande ist zu zeigen, wie eine bloße Veränderung der gegenseitigen Lage der Atome eine so große Verschiedenheit der Eigenschaften, Wirkungen und Kräfte zur Folge haben könne. — Im Gebiete des Organischen endlich ist der Streit, ob die Infusorien durch generatio aequivoca aus dem Infusum entstehen oder ob auch sie nur ex ovo unter bloßer Mitwirkung des Infusum erzeugt werden, noch lange nicht geschlichtet, und jede der streitenden Behauptungen hat mithin nur den Werth einer subjectiven Ansicht. Die Frage, ob eine ursprüngliche Verschiedenheit der Raçen oder eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts anzunehmen sey, dieß „vielbestrittene Problem," ist nach A. v. Humboldts „Ansicht" zu Gunsten der Einheit des Menschengeschlechts zu entscheiden; andre ausgezeichnete Forscher vertheidigen die entgegengesetzte Behauptung; aber auch sie werden ihre Ansicht eben nur als ihre subjective Meinung bezeichnen können. Dasselbe gilt hinsichtlich der Frage, ob Empfinden und Vorstellen, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur eine Function gewisser leiblicher Organe (der sensitiven Nerven) seyen, oder ob eine vom Leibe verschiedene Seele als Trägerin derselben angenommen werden müsse. So großsprecherisch auch die Materialisten auf die alleinige wissenschaftliche Berechtigung ihrer Ansicht pochen, so wird doch kein besonnener Physiologe ver-

kennen, daß die Entscheidung der Frage vom physiologischen Standpunkt aus immer nur eine bloße subjective Meinung ergiebt. —

Das Gebiet der subjectiven Meinung erstreckt sich indeß nicht nur über alle diejenigen Puncte, bei denen der Grund, warum wir zu einer objectiven Entscheidung nicht zu gelangen vermögen, in der Sache selbst oder was dasselbe ist, in der Entwickelungsstufe unsers Wissens von ihr, in der Beschränktheit unsrer Erkenntniß liegt. Es gehören zu ihm auch alle diejenigen Fälle, wo zwar die Sache selbst klar vorliegt oder genau erforscht ist, aber das einzelne Subject aus irgend einem Grunde nicht genau mit ihr bekannt ist, und doch sich veranlaßt sieht, sich ein Urtheil, eine Ansicht über sie zu bilden; oder wo das Subject selbst in sich ungewiß ist, ob sich nicht in seine Auffassung des Gegebenen, in die Beurtheilung der Verhältnisse, in die Erwägung der Gründe und Gegengründe, seine eigne Subjectivität mit ihren Sympathieen und Antipathieen, Vorurtheilen, Interessen etc. eingemischt und das Resultat entstellt habe. In allen solchen und ähnlichen Fällen werden wir in uns selbst ein Gefühl der Unsicherheit verspüren, ob nicht die Ansicht, die wir uns gebildet, mehr oder minder einseitig, untriftig, ungenau sey, und werden ihr daher selbst nur den Werth einer subjectiven Meinung beilegen. Fälle dieser Art begegnen uns täglich im s. g. practischen Leben, das durch seine Impulse zum Handeln uns nöthigt, trotz unzulänglicher Kenntniß uns eine Ansicht von den Dingen und Verhältnissen zu bilden, oder unser Urtheil herausfordert, ohne uns Zeit zu lassen es zu berichtigen. Die meisten Menschen haben daher von den meisten Dingen nur subjective Meinungen und vermögen sich nicht darüber zu erheben, weil ihre Kenntnisse nur aus dem practischen Leben geschöpft sind. Die s. g. öffentliche Meinung, dieses Product des practischen Lebens, und damit der größte Theil der Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes, ist gleichsam nur die generalisirte subjective Ansicht, das Gemeinsame, in welchem die unendlich mannichfaltigen Meinungen der Einzelnen über Dinge von allgemeinem Interesse wie Rhadien in ihrem Mittelpuncte zusammentreffen. —

Von der subjectiven Meinung müssen wir indeß die persönliche Ueberzeugung viel genauer unterscheiden als es im gemeinen Leben zu geschehen pflegt. Sie tritt in bestimmter Beziehung nicht nur dem wissenschaftlichen Glauben gegenüber, sonderdn steht

auch in bestimmtem Gegensatz gegen die subjective Meinung, während sie zugleich beide insofern unter sich befaßt, als unter Umständen der wissenschaftliche Glaube wie die bloße subjective Meinung zur persönlichen Ueberzeugung werden kann.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, daß die Menschen in leiblicher und geistiger Beziehung von einander verschieden sind. Worauf diese Verschiedenheit in ihrem letzten Grunde beruhe, kümmert uns hier nicht. Genug die Gesammtheit der geistigen und leiblichen Unterschiede (Bestimmtheiten), durch welche der Einzelne von allen übrigen Gliedern seines Stammes, Volkes 2c. sich unterscheidet, bildet, zu Einer Totalanschauung unter der Form seiner leiblichen Erscheinung zusammengefaßt, seine Individualität, die Bestimmtheit seiner menschlichen Persönlichkeit. Die Gesammtheit seiner g e i s t i g e n (und resp. psychischen) Unterschiede, für sich allein auf ähnliche Art in anschaulicher Form zusammengestellt, nennen wir den Character des Menschen. Je höher die Persönlichkeit entwickelt, je bestimmter der Character ausgeprägt ist, desto mehr Einfluß gewinnt diese Bestimmtheit auf das ganze Leben des Einzelnen. Selbst die Freiheit der Entscheidung, weil sie eben wesentlich Selbstbestimmung ist, verwandelt sich damit mehr und mehr in innere Nothwendigkeit: das Individuum kann sich im einzelnen Falle nicht anders bestimmen als gemäß der allgemeinen Selbstbestimmtheit, die es sich bereits gegeben, die es aus sich selbst entwickelt hat. Darauf beruht die Möglichkeit, bei Menschen von festem, ausgebildetem Character mit großer Sicherheit vorherzusagen, wie sie in einem bestimmten Falle handeln werden; darauf die Möglichkeit des Vertrauens des Menschen zum Menschen, die Möglichkeit eines gedeihlichen Zusamenwirkens, eines erfolgreichen Strebens nach gemeinsamen Zielpuncten.

Daraus folgt aber auch, daß im Gebiete der Erkenntniß überall, wo die Auffassung einer Sache, die Erwägung der Gründe und Gegengründe, die Urtheils- und Begriffsbildung, kurz die letzte Entscheidung über Wahr und Falsch in die Subjectivität fällt, diese Entscheidung dergestalt von der bestimmten Persönlichkeit des Einzelnen necessitirt seyn kann, daß sie mit innerer Nothwendigkeit so und nicht anders ausfallen wird. Wie wir alle gemäß der Bestimmtheit unserer menschlichen Wesenheit - ü b e r h a u p t nicht umhin können, die Undulationen des Aethers als Farben, die Wellen der

atmosphärischen Luft als Töne zu percipiren, so kann im einzelnen Falle das Individuum durch die Bestimmtheit seiner Persönlichkeit sich — bewußt oder unbewußt — genöthigt sehen, eine Entscheidung über Wahr und Falsch zu fällen, die es nicht anders fällen kann ohne sich selbst zu widersprechen, und die doch zugleich eine freie Selbstentscheidung ist, weil sie eben auf der eignen Selbstbestimmtheit seines Wesens beruht. Je stärker diese subjective Nothwendigkeit ist, je entschiedener und unmittelbarer sie sich geltend macht, desto mehr wird die Entscheidung an Sicherheit und Bestimmtheit gewinnen, desto gewisser und unzweifelhafter wird die Richtigkeit derselben dem Individuum erscheinen, desto fester wird es an den Inhalt derselben als an die alleingültige Wahrheit glauben.

Diese Art des Glaubens nennen wir — im Anschluß an den wenn auch schwankenden Sprachgebrauch — die persönliche Ueberzeugung. Wenn auch dieß Wort nach seiner etymologischen Bedeutung auf den (ursprünglich gerichtlichen) Act zurückgeht, in welchem durch die Zahl und die Glaubwürdigkeit der Zeugen für die eine Seite alle Gründe und Gegenzeugen für die andre überwältigt werden, so hat doch der Sprachgebrauch ihm gegenwärtig den weiteren Sinn gegeben, daß es alle die Fälle umfaßt, wo auf irgend ein Zeugniß hin, welcher Art es auch sey, im Individuum die entgegenstehenden Zweifelsgründe überwunden worden und ein fester, durch seine Persönlichkeit bedingter Glaube an die Wahrheit oder Falschheit der Sache sich gebildet hat. Der Richter nennt es mit einem technisch gewordenen Ausdruck einen Widerspruch gegen seine „moralische Ueberzeugung,“ wenn er persönlich an die Schuld eines Angeklagten glaubt und doch nach Lage der Sache gemäß den gesetzlichen Vorschriften über die Gültigkeit der Beweise den Angeklagten freisprechen muß. Wir reden von unsrer rechtlichen und sittlichen Ueberzeugung, auch wo wir nur auf das Zeugniß unsers eignen Gewissens hin ein Urtheil über Gut und Böse, Recht und Unrecht uns gebildet haben. Der Kunstkenner ist „überzeugt,“ ein Bild von Raphael vor sich zu haben, auch wo ihm nur sein Schönheitsgefühl oder gewisse unnachweisbare Merkzeichen die Aechtheit des Gemäldes bezeugen.

Aber die persönliche Ueberzeugung ist keineswegs auf die Sphäre des objectiv Ungewissen und Zweifelhaften beschränkt. Vielmehr kann

auch da, wo die durchaus objective Erwägung der Gründe und Gegengründe ein unverkennbares Uebergewicht der einen Seite über die andre ergiebt und somit die Entscheidung eine wissenschaftliche Grundlage hat, also in das Gebiet des wissenschaftlichen Glaubens gehört, dieser Glaube zugleich persönliche Ueberzeugung werden, sobald er nur der Individualität des Subjects dergestalt entspricht, daß er mit ihr gleichsam in Eins zusammenschmilzt, also zugleich von der ganzen Persönlichkeit getragen und gehalten wird und diese Persönlichkeit auch ohne das Uebergewicht der objectiven Gründe sich für ihn entschieden haben würde. So hatte Christoph Colombo's, Galilei's, Giordano Bruno's wissenschaftlicher Glaube zugleich die volle Kraft persönlicher Ueberzeugung gewonnen, und nur diese Kraft befähigte sie, ihre ganze Persönlichkeit für ihren Glauben einzusetzen.

Fälle dieser Art werden indeß nur selten vorkommen. Im Gebiete rein wissenschaftlicher Fragen über das An-sich des äußern reellen Seyns, an deren Beantwortung kein unmittelbares subjectiv-menschliches Interesse hängt, fehlen im Allgemeinen die Beziehungen, welche die Entscheidung mit der Persönlichkeit des Einzelnen durch das Band innerer Nothwendigkeit verknüpfen; oder es walten doch nur so indirecte, mittelbare, fernliegende Beziehungen ob, daß sie nur Ausnahmsweise, bei besonders gearteten Persönlichkeiten eine bestimmende Macht gewinnen. Desto häufiger werden die Fälle seyn, in denen die Frage mit ihrer Erwägung der Gründe und Gegengründe das eigne Wesen des Menschen betrifft oder doch in unmittelbarem Verhältniß zu ihm steht. Zu ihnen gehört im Grunde das ganze Gebiet der Philosophie mit allen ihren Disciplinen, indem ja selbst die Naturphilosophie ihren Gegenstand nicht sowohl in seinem gegebenen An-sich erst zu erforschen sucht — das ist vielmehr die Aufgabe der Naturwissenschaften — sondern nach dem letzten Grunde und Zwecke der Natur fragt, diese Frage aber mit der nach Grund und Wesen und Bestimmung des Menschen in engstem Zusammenhange steht. In dieser Region, namentlich im Gebiete der Anthropologie (Psychologie), der Ethik, der Metaphysik, werden daher die Beispiele am häufigsten vorkommen, in denen der wissenschaftliche Glaube gleichsam aus seiner wissenschaftlichen Objectivität und Allgemeinheit heraustritt und mit der Subjectivität dergestalt verschmilzt, daß er zur persönlichen Ueberzeugung wird.

Indessen wird es selbst in dieser Sphäre doch nur selten geschehen, daß die objective Erwägung der Sache zu einer Entscheidung führt, welche mit der ganzen Persönlichkeit dergestalt übereinstimmt, daß letztere für die Wahrheit jener eintritt und gleichsam die Bürgschaft übernimmt. Denn die Individualität ist als solche vom Allgemeinen, Objectiven, mit dem es der wissenschaftliche Glaube zu thun hat, nothwendig verschieden: der einzelne Mensch steht selbst dem allgemein menschlichen Wesen, trotz seiner generellen Einheit mit ihm, doch zugleich unterschiedlich gegenüber. Diese Gegensätzlichkeit wird meist jenes Zusammenschmelzen der ganzen Persönlichkeit mit dem Inhalt des wissenschaftlichen Glaubens hindern; und nur da wird diese vollständige Einigung leicht und naturgemäß eintreten, wo das Allgemeine, Objective nach seiner eignen Natur oder nach seinem Verhältniß zu unserm Erkenntnißvermögen einer Modification der Auffassung fähig ist, die es der bestimmten Persönlichkeit des Einzelnen näher bringt. Allein je mehr in diesen Fällen das Objective einer solchen Modification ausgesetzt ist, desto mehr verliert der wissenschaftliche Glaube an wissenschaftlicher Gültigkeit und sinkt zur subjectiven Meinung herab. In der Sphäre des wissenschaftlichen Glaubens wird daher die persönliche Ueberzeugung nicht auf das Ganze der Persönlichkeit, sondern nur auf eines oder das andre besondre Element derselben sich stützen, indem meist nur von einer bestimmten Seite her, durch einen einzelnen Grundzug des Characters die Entscheidung über Wahr und Falsch necessitirt seyn wird.

Wo es aber nicht die ganze Persönlichkeit in ihrem innersten Kerne, sondern nur ein einzelnes Element derselben ist, durch das die Entscheidung über Wahr und Falsch bedingt und die persönliche Ueberzeugung hervorgerufen ist, da wird es von der Stärke dieses Elements abhängen, welchen Grad der Gewißheit und Festigkeit die persönliche Ueberzeugung gewinnen wird. Sie kann auch in diesen Fällen den höchsten Grad erreichen. Dieß zeigt sich besonders häufig da, wo eine Annahme, die an sich nur den Werth einer subjectiven Meinung hat, durch die Selbstentscheidung des Subjects für sie die Form der persönlichen Ueberzeugung erhält. Wie oft erscheint nicht eine nur mangelhafte Auffassung, ein Urtheil, das nur auf unvollkommener Kenntniß der Sache oder auf ungenauer Unterscheidung beruht, kurz eine Erkenntniß des Objects, die an sich nur zur Grund-

lage einer subjectiven Meinung ausreicht, durch ihr Zusammentreffen mit persönlichen Interessen, Sympathieen, Meinungen und Affecten 2c. zu einer persönlichen Ueberzeugung gesteigert, stark genug, um die wichtigsten Entschlüsse und damit Leben und Schicksal des Menschen zu bedingen. Denn je mächtiger das Motiv ist, desto stärker wird es auf die Selbstentscheidung des Subjects einwirken, desto fester und entschiedener wird die persönliche Ueberzeugung seyn, die daraus hervorgeht. Daher die Hartnäckigkeit, Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, mit der so häufig politische Ueberzeugungen verfochten werden, obwol sie nicht selten auf bodenloser Unkenntniß des Grundes und Wesens, des Zwecks und Ziels des Staatslebens ruhen. Daher die Entschiedenheit und Energie, mit der tagtäglich im Privatleben vorgefaßte Meinungen behauptet und von ihnen aus Ziele verfolgt werden, die nur in der Phantasie erreichbar scheinen. Nicht aus ihrer Wahrheit schöpfen dergleichen Ueberzeugungen ihre Kraft, sondern nur aus ihrer Verwachsenheit mit der Persönlichkeit und deren Interessen; ja je heftiger sie verfochten werden, desto gewisser ist anzunehmen, daß der Antheil der Persönlichkeit an ihnen viel größer als der der objectiven Wahrheit ist.

Da es indessen doch immer nur ein einzelnes Moment der Persönlichkeit ist, das ihnen den Character persönlicher Ueberzeugung giebt, so wird sie das Subject doch niemals weiter verfolgen als das einzelne Interesse reicht, das ihnen zu Grunde liegt. Es wird nicht leicht vorkommen, daß Jemand geneigt ist, für *solche* Ueberzeugungen mehr zu opfern als einen entsprechenden Theil seiner Thätigkeit, seiner Mittel 2c. Auch kann das einzelne Element der Persönlichkeit mit deren Entwickelung sich ändern, an Einfluß und Bedeutung verlieren; das einzelne Interesse kann schwinden, zurücktreten, von andern bewältigt werden. Persönliche Ueberzeugungen dieser Art, die nur auf einer Hypostasirung subjectiver Meinungen beruhen, werden daher andrerseits auch vielfach wechseln, mit den Lebensverhältnissen und dem Character des Subjects sich modificiren. Nur da wo die persönliche Ueberzeugung entweder von Anfang an auf die *ganze* Persönlichkeit und deren innersten *Kern* sich stützt, oder doch allmälig mit ihr zusammenschmilzt, wird sie durch das ganze Leben des Subjects hindurchgehen und es mehr oder minder bestimmen und leiten. —

Sonach haben wir zwei verschiedene Arten der persönlichen Ueberzeugung zu unterscheiden, die ihrem Gehalte nach von sehr ungleichem Werthe sind. Bei der ersten hat ihr Inhalt zugleich objective Gültigkeit, wenigstens insoweit als dieselbe dem wissenschaftlichen Glauben überhaupt zukommt; bei der zweiten dagegen hat er überall nur den Werth einer subjectiven Meinung. Denn dort ist es der wissenschaftliche Glaube, der zur persönlichen Ueberzeugung wird, hier nur die subjective Meinung, die diese Form annimmt. Diesen beiden Arten tritt nun aber noch eine d r i t t e unterschiedlich gegenüber. Es ist nämlich keineswegs nothwendig, daß der persönlichen Ueberzeugung überall eine reflectirende Ueberlegung, eine Beurtheilung der Sache, eine Erwägung der Gründe und Gegengründe, wie dem wissenschaftlichen Glauben und der subjectiven Meinung, voraufgehe. Vielmehr da sie wesentlich auf einer Selbstentscheidung des Subjects über Wahr und Falsch beruht und ihr sie characterisirendes Merkmal nur darin liegt, daß diese Entscheidung durch die Bestimmtheit der Persönlichkeit necessitirt ist, so kann sie auch unmittelbar mit der ersten Auffassung der Sache, mit der ersten Kunde von ihr sich bilden. In diesen Fällen wird es immer ein unmittelbares G e f ü h l seyn, welches das Subject veranlaßt, die Vorstellung ihrem Inhalte nach für wahr oder falsch zu halten, d. h. ein unmittelbares Gefühl wird die Entscheidung des Subjects über Wahr und Falsch bestimmen und, jenachdem dieselbe ausfällt, Glauben oder Unglauben, Annahme oder Verwerfung der Sache in ihm hervorrufen. So wird nicht selten der Arzt beim ersten Anblick des Kranken durch ein unmittelbares Gefühl veranlaßt, an die Wiederherstellung desselben zu glauben, der Richter beim ersten Anblick des Inculpaten, die Schuld oder Unschuld desselben anzunehmen. Uns allen ist es ohne Zweifel schon begegnet, daß wir beim ersten Zusammentreffen mit einem Menschen ein Vertrauen zu ihm faßten, welches wie jede andre Ueberzeugung unser Benehmen bestimmte und leitete und oft den ihm widersprechenden Anzeichen gegenüber mit hartnäckiger Ausdauer sich erhielt. Ja selbst in rein wissenschaftliche Untersuchungen greifen solche instinctive Gefühle ein und leiten die weiteren Schritte des Forschers, indem sie unmittelbar die Ueberzeugung in ihm erwecken, daß auf dem von ihnen angedeuteten Wege der gesuchte Fund zu machen seyn werde. Führen sie zum

Ziele, so bezeichnet man sie wohl als genialen Instinct für die Wahrheit; leiten sie irre, als unwillkührliches Produkt der Einbildungskraft oder eines unbewußten Interesses, einer angeborenen Sympathie oder Antipathie. —

Woher diese Gefühle stammen, haben wir hier nicht zu untersuchen; die specielle Antwort darauf hat die Psychologie, die Ethik und resp. der religionsphilosophische Theil unsrer Abhandlung zu geben; die allgemeine Quelle aber des Gefühls überhaupt als einer Affection der Seele durch ihre eignen Zustände, Bestimmtheiten, Triebe und resp. durch die in ihr waltenden Gesetze und Normen ihres Thuns und Strebens haben wir in den ersten Capiteln bereits aufzudecken gesucht. Genug das Daseyn solcher Gefühle und ihr Einfluß auf die Bildung unsrer Ueberzeugungen ist eine unleugbare Thatsache. Sie machen sich geltend in allen Theilen unsers Erkenntnißgebiets, insbesondere in dem wichtigsten Gebiete der persönlichen Ueberzeugung, in der Sphäre der ethischen Ideen. Hier bei den Fragen nach Recht und Unrecht, Gut und Böse sprechen wir nicht leicht von Wissen und wissenschaftlichem Glauben, noch von bloß subjectiver Meinung oder Ansicht, sondern nur von persönlicher Ueberzeugung: es gilt für einen sittlichen Mangel, wenn Jemand es in diesem Gebiete nur bis zu einer bloßen Meinung gebracht oder sein Wissen und wissenschaftliches Glauben nicht mit seiner ganzen Subjectivität in einer festen persönlichen Ueberzeugung zusammengeschlossen hat. Hier können zwar unsre allgemeinen Grundüberzeugungen (Principien, Maximen) wie jede einzelne, einen bestimmten Fall betreffende Ueberzeugung durch eine vorangehende Erwägung vermittelt seyn; meist aber werden sie auf einem bloßen unmittelbaren Gefühle ruhen. Es ist einerseits das Gefühl des Sollens, das Gewissen, andrerseits jenes von ihm noch zu unterscheidende sittliche Gefühl, von dem wir oben (S. 193) gehandelt haben, welches, wie die Selbstbeobachtung unzweifelhaft zeigt, sowohl unsre Auffassung des einzelnen Falls wie unsre Entscheidung über Gut und Böse überhaupt leitet und damit unsre moralischen Grundsätze bedingt. Denn das Sittengesetz und unsre ethischen Principien sind uns, wie gezeigt, nicht angeboren. Jeder moralische Grundsatz ist vielmehr nur eine persönliche Ueberzeugung, die für einen bestimmten Kreis von Verhältnissen, Umständen, Anforderungen ein bestimmtes Thun und

Lassen vorschreibt, entstanden durch eine Entscheidung über das, was unter diesen Umständen und Verhältnissen als gut und böse anzusehen sey. Mag dieser Entscheidung immerhin eine reflectirende Erwägung der Verhältnisse und Umstände vorangehen, — jedenfalls wird, je reiner und directer das Resultat aus unserm sittlichen Gefühle hervorgegangen d. h. je stärker die Entscheidung von dem moralischen Kerne unsrer eignen Persönlichkeit necessitirt ist, desto fester, kräftiger und gediegener unsre auf sie gegründete moralische Ueberzeugung seyn. Der moralische Character eines Menschen zeigt sich in der Uebereinstimmung seiner einzelnen Handlungen und Strebungen mit seinen moralischen Grundsätzen; aber seine Kraft und Schönheit erhält er nur durch die ungetrübte Harmonie dieser Principien mit dem innersten Kern und Wesen seiner ganzen Persönlichkeit, d. h. mit seinem sittlichen Gefühle.

Unzweifelhafter noch ist die Herrschaft des Gefühls in dem engeren Gebiete der Aesthetik. Hier ist es, wie die Erfahrung unbestreitbar zeigt, allein jenes unmittelbare Schönheitsgefühl, von dem wir ebenfalls schon gehandelt haben, welches nicht nur unsre einzeilnen Urtheile über Schön und Häßlich, sondern in Gemeinschaft mit dem sittlichen und dem Wahrheitsgefühle unsre ästhetischen Principien bestimmt und damit unsre Ueberzeugungen vom Wesen und Zweck der Kunst in letzter Instanz begründet. Daß dasselbe endlich auch von jenem Wahrheitssinne gilt, der die Wahrheit im engern Sinne aus dem Wirrsal der Erscheinungen herausfühlt, daß es wiederum dieses Gefühl ist, welches im letzten Grunde unsre persönliche Ueberzeugung über Zweck und Bestimmung des einzelnen wie des Gesammtdaseyns der Dinge und damit über das wahre Wesen derselben bestimmt und bedingt, wird Jeder, der unsern bisherigen Erörterungen gefolgt ist und eine Wahrheit im höheren Sinne des Worts überhaupt anerkennt, von selbst zugeben. Die philosophische rein objective Forschung im Gebiete der Ethik kann diese persönlichen Ueberzeugungen berichtigen, aufklären, vertiefen; aber sie wird selten im Stande seyn, die Gewißheit derselben zu erschüttern oder neue abweichende Ueberzeugungen hervorzurufen, sobald ihre Resultate dem ethischen Gefühle widersprechen. —

Sonach ergiebt sich: wie verschieden auch Inhalt und Form und nächste Quelle der persönlichen Ueberzeugung seyn möge, immer

unterscheidet sie sich vom wissenschaftlichen Glauben und der subjectiven Meinung dadurch, daß sie durch das Ganze der bestimmten Persönlichkeit des Einzelnen oder doch durch ein vorwiegendes Element derselben mehr oder minder necessitirt ist, und daß sie durch ihre innere Nothwendigkeit, die im Bewußtseyn sich kundgiebt, eine höhere Gewißheit und Evidenz erhält als ihrem Inhalt an sich zukommt, indem sie in Folge dessen mit der Subjectivität und deren unmittelbarer Selbstgewißheit in Eins zusammenschmilzt. —

Erst nach diesen Erörterungen über den Gegensatz von Wissen und Glauben überhaupt wie über den Unterschied des wissenschaftlichen Glaubens von der subjectiven Meinung und beider von der persönlichen Ueberzeugung dürfen wir hoffen, über die wichtigste und interessanteste Gestalt des Glaubens, über den religiösern Glauben, zu einer klaren eindringenden Begriffsbestimmung gelangen zu können.

Drittes Capitel.

Der religiöse Glaube.

Daß der religiöse Glaube im Allgemeinen zum Gebiete der persönlichen Ueberzeugung zu schlagen sey, scheint kaum in Zweifel zu ziehen. Wir sprechen nicht nur alle Tage von unsern religiösen Ueberzeugungen d. h. der Sprachgebrauch und das gemeine Bewußtseyn erklärt sich für diese Ansicht, sondern es ist auch allgemeine Thatsache, daß der religiöse Glaube, wo er nicht bloß traditionell aufgenommen und damit nur eine äußerliche Kunde oder ein todtes Fürwahrhalten, sondern ein wahrer lebendiger Glaube ist, nach Inhalt und Form überall durch die Persönlichkeit des Gläubigen bedingt und bestimmt erscheint. Daher jener Ausspruch: „wie der Mensch, so sein Gott", der fast die Geltung eines unbezweifelbaren Axiom's gewonnen hat. Daher die in Wahrheit unbezweifelbare Thatsache, daß wir dem religiösen Glauben in allen jenen drei verschiedenen Formen begegnen, welche, wie wir soeben gesehen haben, die persönliche Ueberzeugung annehmen kann. Wir finden einerseits den religiösen Glauben zu allen Zeiten den entschiedenen Anspruch erheben auf objective, durch Gründe gestützte Allgemeingültigkeit seines Inhalts, d. h. er stellt sich dem wissenschaftlichen Glauben gleich und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß er zugleich persönliche Ueberzeugung ist. Andrerseits finden wir häufig genug Menschen, deren religiöser Glaube, obwohl vielleicht mit fanatischem Eifer festgehalten, sich doch nicht über das Niveau der subjectiven, zur persönlichen Ueberzeugung gesteigerten Meinung erhebt; wir finden im weiten Gebiete der religiösen Vorstellungen positive Glaubenssätze, denen offenbar kein höherer Werth beigemessen werden

kann, wiewohl sie ihren Anhängern für unzweifelhafte Wahrheit gelten. Wir finden endlich auch eine Form des religiösen Glaubens, in welchem der Inhalt auf das Zeugniß des unmittelbaren Gefühls ohne Frage und Bedenken gläubig aufgenommen und zur persönlichen Ueberzeugung erhoben erscheint. — Es fragt sich mithin zunächst, mit welchem Rechte wird der religiöse Glaube vom Gebiete des Wissens ausgeschlossen und zu der persönlichen Ueberzeugung geschlagen? und wodurch unterscheidet er sich als persönliche Ueberzeugung von den übrigen Arten und Formen derselben, mit denen er generell zusammengehört? —

Ehe wir diese Fragen zu beantworten suchen, müssen wir erinnern, daß es hier, innerhalb einer erkenntnißtheoretischen Abhandlung, nicht unsre Aufgabe seyn kann, festzustellen, was der religiöse Glaube seyn könnte oder sollte, sondern nur, was er thatsächlich ist, wie er in der Geschichte der Menschheit sich darstellt und mit der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns sein eignes Wesen entfaltet hat. Ebenso wenig haben wir hier zu erörtern, wie er nach seinen letzten metaphysischen Gründen möglich sey, noch ob seinem Inhalte objective Wahrheit zukomme und er selbst unserm gegenwärtigen Wissen vom An-sich der Dinge gegenüber noch haltbar erscheine. Denn die Erkenntnißtheorie hat es überhaupt nicht mit methaphysischen Gründen noch mit der Wahrheit des Inhalts unsrer Erkenntniß zu thun, sondern fragt nur nach den in unsrer eignen menschlichen Natur liegenden Formen, Gesetzen und Bedingungen unsers Erkennens und Wissens. Wir haben daher auch den religiösen Glauben bloß als eine besondere Form unsers Wissens in Betracht zu ziehen, und nur soweit diese Form als Form durch ihre eigenthümliches Object mit bestimmt und bedingt ist, kann letzteres in dem Kreise unsrer Erörterungen einen Platz finden, d. h. nicht nach seinem An-sich, sondern nur als Inhalt des religiösen Bewußtseyns kann dasselbe für uns in Betracht kommen. Jede weitergehende Untersuchung muß dem metaphysischen und resp. religionsphilosophischen Gebiete vorbehalten bleiben.

Fassen wir nun den religiösen Glauben in diesem Sinne als gegebenes Object der erkenntnißtheoretischen Forschung, so tritt er uns einerseits als subjectiv psychologisches Phänomen in den einzelnen Individuen, andrerseits in den bestehenden Religionen und Kir-

chen als Band ihrer einzelnen Glieder, als Princip und Motiv menschlicher Gemeinschaft, als sociale Institution, die mit dem Staate auf gleicher Linie steht, und somit in objectiver Gestalt als ein relativ allgemeines Element des menschlichen Wesens entgegen. Allein diese objective Seite, die Aeußerlichkeit, zu der er in den bestehenden Religionen und Kirchen heraustritt, ist im Grunde doch nur Folge und Aeußerung seines innerlichen Bestehens im Geiste. Jede positive Religion stellt nur in bestimmten Sätzen auf, was den Inhalt des Glaubens ihrer Anhänger und resp. ihres Stifters bildet; jede Kirche wiederum gründet ihre Institutionen auf eine positive Religion d. h. auf den ihren Mitgliedern gemeinsamen religiösen Glauben: denn sie ist nur Darstellung dieses Glaubens, soweit er seiner Natur nach durch Wort und That sich zu äußern bestrebt und befähigt ist. Religion und Kirche setzen mithin den Glauben voraus, und bekunden durch ihr Daseyn nur, daß eine Religion- und Kirche-bildende Kraft oder doch eine darauf gerichtete Tendenz zur Natur des religiösen Glaubens gehört.

Allein wenn wir uns auch streng damit begnügen, den religiösen Glauben nur als gegebenes Object der erkenntnißtheoretischen Forschung in's Auge zu fassen, und zunächst nur so genau als möglich festzustellen, als was er sich selber giebt, so tritt uns doch sogleich die große Schwierigkeit entgegen, daß der religiöse Glaube ein Element der innern Natur, des geistigen Lebens des Menschen ist. Von diesem aber läßt sich, wie gezeigt, unmittelbar nur so viel erkennen, als wir durch eigne Selbstbeobachtung oder durch Aussagen Andrer über ihr inneres Leben und durch Schlüsse der Analogie von dem Aeußern auf das Innere zu ermitteln vermögen. Zu diesem Material kommt zwar noch alles Dasjenige hinzu, was die mannichfaltigen positiven Religionen vom Wesen des Glaubens prädiciren; aber diesen Bestimmungen kann an sich kein höherer Werth als jenen Aussagen Andrer beigemessen werden. Indem wir also im Folgenden die Ergebnisse, die wir aus diesen Quellen gewonnen, dem Leser vorlegen, sind wir uns wohl bewußt, daß wir damit nur Thatsachen des Bewußtseyns aufstellen, die — weil der Glaube im engern Sinne nichts schlechthin Allgemeines ist — nicht einmal Alle in sich wieder finden werden. Aber es giebt eben hier keinen andern Weg, der zum Ziele führte: die Ergebnisse der

Forschung nach der Natur des Glaubens können keinen höheren Grad der Gewißheit und Evidenz erreichen als unsre Erkenntniß über unser geistiges Seyn und Wesen-überhaupt, d. h. sie können niemals zu einem Wissen im engern Sinne, sondern nur zu einem wissenschaftlichen Glauben führen. —

Zunächst erscheint nun der religiöse Glaube dadurch von jedem andern Wissen und Glauben unterschieden, daß sein Inhalt das Daseyn eines göttlichen Wesens und dessen Verhältniß zur Natur und Menschheit betrifft. Für diese ganz allgemeine Bestimmung ist es gleichgültig, wie das göttliche Wesen vorgestellt werde, und ob das gläubige Subject nur an- und aufgenommen hat, was eine positive Religion darüber lehrt, oder ob es den Inhalt seines Glaubens anderswoher geschöpft haben möge. Sieht man bloß auf diesen Unterschied, so kann man jedes Fürwahrhalten, auf welchem Grunde es ruhen möge und obwohl es etwa nur eine schwankende subjective Meinung wäre, unter den Begriff des religiösen Glaubens subsumiren, d. h. man kann diesen Begriff in einem weiteren und einem engeren Sinne fassen. Religiöser Glaube im weiteren Sinne ist überall, wo nur überhaupt in irgend einer Form an das Daseyn einer letzten Ursache, einer über das einzelne Geschehen hinausliegenden, die Natur der Dinge wie Leben und Wesen des Menschen bedingenden und bestimmenden Macht geglaubt wird, wie auch immer diese Macht gefaßt werden möge. In diesem weiteren Sinne ruht der religiöse Glaube auf dem Satze der Causalität, und ist daher schlechthin allen Menschen ebenso natürlich, eingeboren, unabweislich wie dieses logische Grundgesetz: es giebt schlechthin keinen Atheismus außer für die Gedankenlosigkeit und die Frivolität. Denn wir können nun einmal nicht umhin, dem Satze der Causalität gemäß nach Grund und Ursache des Werdens und Geschehens zu fragen; und wir können demselben Gesetze gemäß mit diesem Fragen nicht aufhören, als bis wir den allgemeinen Causalzusammenhang und den letzten Grund alles Geschehens entdeckt zu haben glauben. Der moderne Materialist, welcher die Atome mit ihren s. g. Kräften für unentstanden und unvergänglich hält und die Bildung jedes einzelnen Dinges wie des Ganzen der Welt einer anziehenden und abstoßenden Bewegung der Atome zuschreibt, welche so lange sich gemischt, sich geeinigt und wieder getrennt und die mannichfachsten

Combinationen durchlaufen haben, bis endlich zufällig diejenige Verbindung derselben entstanden sey, die noch heute besteht und nach jeder Störung sich wiederherstellt, weil sie durch ihre innere Harmonie die Möglichkeit der Dauer und gesetzlicher Ordnung in sich trägt, — der Materialist, obwohl vielleicht seines Atheismus sich rühmend, glaubt doch an das Daseyn einer göttlichen Macht: jener glückliche Zufall oder die rastlose Bewegungskraft der Atome ist sein Gott. Der Naturalist, dem die Natur Alles in Allem ist, ein geschlossenes Ganzes, das die Ursache seiner Gestaltung, Ordnung und Harmonie sey es als einen ursprünglichen Trieb oder Instinct, sey es als vis plastica, als Lebenskraft oder unbewußt sich entwickelnde Seele, oder als blind waltende Vernunft, in sich befaßt; der Neger, Kaffer, Hottentotte, der Chinese, Inder, Aegypter, Grieche rc., der dieses Ganze in eine Mannichfaltigkeit einzelner Gebiete, die immanente Ursache seiner Gestaltung und Veränderung in eine Mannichfaltigkeit bestimmender Mächte (Kräfte) sich zerlegt und diese Mächte mit einzelnen Dingen identificirt oder zu individuellen Geistern, zu persönlichen Göttergestalten anthropomorphisirt; — der Fatalist, der eine unbekannte und unerkennbare Gewalt in blinder, launenhafter Willkühr alles einzelne Geschehen, Leben und Schicksal des Menschen beherrschen läßt; — der Philosoph, der die Idee des Absoluten sey es unter dem Begriff des Seyns, des Werdens, der Substanz, oder der Allseele, des Allgeistes, oder endlich des Vernünftigen, des Guten und Schönen, zur letzten Ursache alles Daseyns und Geschehens hypostasirt; ja selbst der Skeptiker, der zwar zweifelt und fragt, welche von allen den verschiedenen Annahmen die wahre seyn möge, doch aber einen letzten Grund überhaupt anerkennen muß; — sie alle haben einen Gott, an den sie glauben, wie verschieden sie ihn auch fassen und wie wenig sie ihres Glaubens und seiner Gründe sich klar bewußt seyn mögen. —

Aus dieser allgemeinen Bestimmung, welche das Object des religiösen Glaubens betrifft und ihn nach dieser Seite characterisirt, ergiebt sich nun aber sogleich auch eine bestimmte Eigenthümlichkeit, die ihn nach der subjectiven Seite hin als besondre Art des menschlichen Wissens und damit seine Form bestimmt. Denn es ist klar, daß von jenem Objecte, wie dasselbe auch immer gefaßt werden möge, kein Wissen im engern Sinne, sondern eben nur ein

Glauben möglich ist. Dieß erkennt der religiöse Glaube selbst an. So entschieden er auch den höchsten Grad der Gewißheit in Betreff der Wahrheit seines Inhalts sich selber beilegt, ist er doch weit entfernt, sich selber für ein Wissen im engern Sinne auszugeben. Im Gegentheil, wo er zur Klarheit über sich und sein Wesen gelangt, protestirt er ausdrücklich gegen jede Vermischung von Wissen und Glauben. Dieß beruht zunächst offenbar darauf, daß der Glaube, wenn auch den höchsten Grad der Gewißheit, doch nie den gleichen Grad der Evidenz seines Inhalts besitzt und besitzen kann. Noch kein Gläubiger wenigstens hat, so viel wir wissen, für seine Vorstellung vom Seyn und Wesen Gottes die Evidenz eines mathematischen Lehrsatzes in Anspruch genommen. Ja das Christenthum unterscheidet ausdrücklich von dem Glauben an Gott jenes Schauen Gottes, zu dem der Glaube erst in einem höheren Daseyn sich erheben werde. Eben damit unterscheidet es die Gewißheit von der Evidenz, und legt dem Inhalte des Glaubens nur einen unvollkommenen Grad der Klarheit und Bestimmtheit bei. Dasselbe Christenthum erklärt, daß „der Glaube nicht Jedermanns Ding sey;" und damit erkennt es implicite an, was zum Gemeinplatz geworden ist, daß der Glaube sich Niemandem andemonstriren lasse, d. h. daß ein Unterschied sey zwischen einem Satze der Wissenschaft, der jedem genügend ausgebildeten Verstande sich aufnöthigt, und dem Inhalte des religiösen Glaubens, dessen Annahme noch von andern Bedingungen abhängt. Aber auch kein Naturforscher, kein Philosoph kann behaupten, daß ihm die Vorstellung seiner Atome und ihrer Bewegung und Verknüpfung, oder das Ganze der Natur mit der immanenten Ursache seiner Gestaltung und Ordnung, oder die Idee des Absoluten, so evident sey als die Anschauung eines Dreiecks oder die Demonstration des pythagoreischen Lehrsatzes. Die Vorstellung von einem letzten Grunde des Seyns und Geschehens gehört nun einmal offenbar in das Gebiet jenes Ergänzungswissens das zu erobern vornehmlich das Gesetz der Causalität uns antreibt, das aber niemals ein Wissen im engern Sinne, sondern höchstens einen wissenschaftlichen Glauben gewährt, weil es eben niemals zum höchstmöglichen Grad der Evidenz sich erheben läßt. In dieses Gebiet theilt sich der religiöse Glaube und die philosophische Forschung, d. h. hinsichtlich ihres Objects, der Erfassung der letzten Ursache alles

Seyns und Geschehens, fallen beide in Eins zusammen, und die philosophische Forschung hat nicht an und. für sich, sondern nur relativ und bedingungsweise, Anspruch auf größere Evidenz ihrer Resultate.

Man hat zwar versucht, die Idee des Absoluten und die Nothwendigkeit seines Seyns auf das Wissen (im engern Sinne) selbst zu gründen. Das Wissen — deducirte man —, sofern es die Uebereinstimmung des Seyns und des Gedankens behauptet, involvirt und behauptet eben damit eine ursprüngliche, an sich seyende Identität von Seyn und Denken, Reellem und Ideellem, Natur und Geist 2c.; diese schlechthin vorauszusetzende Einheit ist das Absolute (Gott), die absolute Bedingung und der letzte Grund aller erscheinenden Gegensätzlichkeit und Mannichfaltigkeit (der Welt), das Wissen vom Absoluten als der Bedingung alles Wissens mithin das alleinige wahre Wissen, das Wissen des wahren Seyns und Wesens (Schelling). Allein abgesehen davon, daß Uebereinstimmung nicht absolute Identität ist noch sie voraussetzt, daß vielmehr in der absoluten Identität (Indifferenz) das Wissen zu Grunde geht und sie selbst ein bloßer Name, in Wahrheit schlechthin undenkbar ist, so folgt zunächst keineswegs, daß wir von Dem, was die Bedingung unsers Wissens im engern Sinne ist, selbst ein Wissen im engern Sinne besitzen müssen. Wie der Begriff des Raumes und der Quantität, obwohl die Grundlage der mathematischen Demonstrationen, doch keineswegs dieselbe Evidenz und Bestimmtheit besitzt wie letztere, so könnte, gesetzt auch, wir müßten einen absoluten Grund der Möglichkeit alles Wissens annehmen, doch die Vorstellung dieses Absoluten eine sehr unsichere und unbestimmte seyn, weit verschieden von der Klarheit und Evidenz des Inhalts unsers Wissens im engern Sinne. Und sie wird in der That diese Evidenz und Klarheit nie erreichen können, weil sie eben nur von unserm gegebenen Wissen aus gefolgert, zu ihm subjectiv hinzugedacht wird und somit zu jenem Ergänzungswissen gehört, das aus den dargelegten Gründen niemals ein Wissen im engern Sinne ist. Dazu kommt, daß jede Deduction dieser Art nur vom B e g r i f f e des Wissens ausgehen kann, und somit unser Wissen v o n unserm Wissen zur Prämisse hat. Aber dieses Wissen des Wissens ist selbst kein Wissen im engern Sinne, weil, wie gezeigt, Alles, was wir von unserm eignen geistigen Seyn und Leben erkennen, niemals zum höchsten Grade der Evidenz, der Genauigkeit

und Objectivität gebracht werden kann. — Man hat andrerseits, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, verschiedentlich das Absolute (Gott) mit Dem identificirt, was Bedingung unsrer Vorstellungen und Begriffe überhaupt ist und was somit, zum Bewußtseyn gebracht, als ein Apriorisches, allem Erkennen und Wissen Vorausgehendes und insofern Nothwendiges gefaßt werden muß, d. h. man hat das Absolute mit jenen Formen, in denen die unser Denken beherrschende Nothwendigkeit sich manifestirt, mit den logischen Gesetzen und kategorischen Begriffen, verwechselt. Diese Verwechselung ist fast so alt als die Philosophie. Allein das Seyn und die Einheit der Eleaten, das Werden Heraklit's, die Zahl der Pythagoreer, weit entfernt, das göttliche Wesen zu bezeichnen, sind in Wahrheit nur logisch formale Begriffe, denen so wenig reale Selbständigkeit zukommt als Spinoza's Substanz oder irgend einem andern rein apriorischen Begriffe. Denn wir haben gezeigt, daß diese Begriffe eben nur die Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit und damit zwar die Bedingungen aller Erfahrung, weil unsrer Vorstellungen und Begriffe überhaupt, aber eben deshalb keineswegs unbedingt sind. Denn ihr Seyn und Bestehen ist nothwendig bedingt durch das Daseyn eines Denkens, das ihnen gemäß verfährt. Und da dieß zunächst nur unser menschliches Denken ist, das in keiner Weise auf Absolutheit Anspruch hat, so können sie nicht einmal als absolut, geschweige denn für das göttliche Wesen selbst gelten. Jedenfalls ist wiederum das Wissen von diesen Normen und Bedingungen unsers Denkens und Wissens aus den angeführten Gründen kein Wissen im engern Sinne. — Man hat endlich das reine (formale) Denken, das als unterscheidende Thätigkeit allerdings die Grundlage all' unsers Wissens bildet, nicht nur zum Ausgangspunkt der philosophischen Forschung gemacht, sondern ohne Weiteres zum Absoluten hypostasirt, und von ihm aus durch dialektische Selbstdiremtion und Selbstvermittelung das Universum hervorgehen lassen oder doch das Wissen vom All als dem Selbstverwirklichungsprocesse des Absoluten ableiten wollen (Hegel). Allein wenn auch unser Denken, seiner selbst unmittelbar gewiß, die Grundlage unsers Erkennens und Wissens und der nothwendige Ausgangspunkt der philosophischen (erkenntnißtheoretischen) Forschung ist, so folgt doch offenbar nicht, daß unser Denken an sich absolut (unbedingt), und noch weniger, daß es der

letzte Grund alles Seyns und Geschehens ist. Und gesetzt auch, es ließe von ihm aus durch dialektische Entwickelung eine Vorstellung des Universums (sey sie Begriff oder Idee oder intellectuelle Anschauung) sich construiren, so würde doch keineswegs folgen, daß diese Vorstellung mit dem reellen Seyn übereinstimmen müßte, und noch weniger, daß sie ein Wissen im engern Sinne ergeben würde. Jeder Versuch, das Ganze — von welchem Standpunkte auch immer — zu erfassen, führt vielmehr, wie gezeigt, wiederum nur zu jenem Ergänzungswissen, dem nun einmal die Evidenz und Genauigkeit des Wissens im engern Sinne unerreichbar ist. —

Aber nicht nur die volle Evidenz, sondern auch die volle, höchstmögliche Gewißheit mangelt an sich sowohl dem Inhalt des religiösen Glaubens wie den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung nach der letzten Ursache. Die Wissenschaft kann hier aus denselben Gründen die volle Gewißheit nicht erreichen, aus welchen sie hinter dem höchsten Grade der Evidenz zurückbleibt. Denn so gewiß auch das bloße Daseyn einer letzten Ursache seyn möge, so beruht diese Gewißheit doch nur auf Folgerungen aus dem Causalitätsgesetze, zu denen uns das wahrgenommene Geschehen im Gebiete des reellen Seyns Anlaß giebt. Alle Folgerungen aber entbehren, wie gezeigt, schon an und für sich jenes höchsten Grades der Gewißheit, den in Betreff des Daseyns einer Sache nur die unmittelbare Wahrnehmung gewährt. Dazu kommt, daß wir auch das einzelne, der Wahrnehmung sich darbietende Werden und Geschehen nicht mit derselben Schärfe und Bestimmtheit aufzufassen vermögen, wie das ruhende Daseyn, und daß unsre Vorstellung mit jedem Schritte, den wir über das unmittelbare Geschehen hinaus thun, um dessen Ursachen zu erfassen, an Klarheit und Genauigkeit verliert. Dieser Mangel an Bestimmtheit des vorgestellten Objects ergreift aber auch die Gewißheit seines Daseyns. Denn je unbestimmter die Prämissen und das Resultat unsrer Folgerungen sind, desto ungewisser wird es uns seyn, ob wir richtig gefolgert haben und das Resultat dem reellen Seyn entspricht. — Was aber den religiösen Glauben betrifft, so nimmt er zwar, je lebendiger er ist, desto entschiedener den höchsten Grad der Gewißheit für die Wahrheit und Realität seines Inhalts in Anspruch, und viele Gläubige haben bekanntlich durch den qualvollsten Tod bewiesen, daß sie in der That von dieser Ge-

wißheit beseelt waren. Aber noch kein Gläubiger hat, so viel wir wissen, behauptet, daß an sich, rein objectiv genommen, dem Daseyn Gottes die höchste, unabweisbare Gewißheit zukomme; jeder vielmehr behauptet nur, daß für ihn, subjectiv, der Inhalt seines Glaubens gewisser sey als selbst seine eigne Existenz oder als $2 \times 2 = 4$. Ja der Gläubige fügt vielleicht hinzu, daß ihm die Objectivität im wissenschaftlichen Sinne, die Frage, ob und was Gott an sich seyn möge, ganz gleichgültig sey; ihm genüge es, mit höchster Gewißheit zu wissen, daß und was Gott für ihn sey. Damit aber ist in schärfster Form ausgesprochen, daß jene Gewißheit trotz ihrer höchsten Potenz nur eine subjective ist. Und in der That leuchtet von selbst ein, daß dem Inhalt des religiösen Glaubens, rein objectiv genommen, der höchste Grad der Gewißheit nicht beigelegt werden kann. Denn damit wäre implicite behauptet, daß in Folge der ihm inwohnenden Denknothwendigkeit jeder Zweifel an der Realität desselben, jede Möglichkeit, sich die Sache anders zu denken, ausgeschlossen sey. Dieß aber ist offenbar nicht der Fall. Es ist vielmehr notorische Thatsache, daß das Daseyn Gottes überhaupt und insbesondre des christlichen, jüdischen, muhammedanischen 2c. Gottes von Vielen bezweifelt und geleugnet worden, während noch kein Mensch sein eignes Daseyn oder daß $2 \times 2 = 4$ bezweifelt hat.

Diese Betrachtungen führen uns zu dem Schlusse, daß der religiöse Glaube, je entschiedener er von jener höchsten, jedes Opfers fähigen, aber immer nur subjectiven Gewißheit seiner Wahrheit durchdrungen ist, desto inniger mit der ganzen Persönlichkeit des Gläubigen verwachsen seyn wird. Und in der That liegt es schon im Begriff des göttlichen Wesens, daß der Mensch, der einmal an das Daseyn desselben glaubt, sich nicht gleichgültig dagegen verhalten kann. Denn die Gottheit als die letzte Ursache alles Seyns und Geschehens ist nothwendig auch der letzte Grund aller menschlichen Befriedigung, aller Glückseligkeit, alles Heils des Menschen. Somit ist Gott zugleich das höchste Gut des Menschen, da in ihm alle einzelnen Güter culminiren oder von ihm ausgehen. Derjenige, der von Gottes Daseyn überzeugt ist und also in seinem ganzen Seyn und Streben von Ihm sich abhängig weiß, wird daher nicht nur sein ganzes Leben, sein Thun und Lassen, Wollen und Streben dem Inhalte seines Glaubens gemäß bestimmen, sondern auch für

seinen Glauben, für die Einigung mit seinem Gotte, für die Erfüllung seiner Gebote ꝛc. seine ganze Persönlichkeit einsetzen. Wo einmal das Subject mit innerer Nothwendigkeit für den Glauben an einen Gott sich selbst entschieden hat und er ihm damit zur persönlichen Ueberzeugung geworden ist, da kann nicht irgend ein einzelnes Interesse zu dieser Entscheidung geführt haben, da kann es vielmehr nur das ganze volle Interesse am Leben überhaupt, das innerste Interesse am eignen Wesen mit allen seinen Trieben und Bedürfnissen, Strebungen und Hoffnungen, kurz es kann nur die ganze eigne Persönlichkeit seyn, die den Ausschlag gegeben. Beides folgt unmitelbar daraus, daß eben in Gott als dem höchsten Gute alle Güter, alle Interessen, und somit Leben und Schicksal der Person selbst umschlossen liegen. In diesem Beruhen auf der ganzen Persönlichkeit, in dieser Verschmelzung mit ihr, in dieser innigen Einheit zwischen dem Glauben, seinem Inhalte und dem eigensten Selbst des Gläubigen, besteht das Kriterium des religiösen Glaubens, das ihn seiner Form nach von jeder andern persönlichen Ueberzeugung wie von jedem andern Glauben und Wissen unterscheidet. —

Sieht man auf dieses formale Kriterium allein und versteht demnach unter Religion und religiösem Glauben jede Ueberzeugung, die, weß Inhalts sie seyn möge, die ganze Persönlichkeit bindet, durchdringt und bestimmt, weil die ganze Persönlichkeit sich zu ihr bekannt und entschieden hat, so umfaßt der Glaube in diesem weiteren Sinne eine Mannigfaltigkeit von Ideen und Objecten, die zwar von dem An-sich des göttlichen Wesens, wie es die positive Religion ausspricht oder die wissenschaftliche Forschung bezeichnen mag, weit abliegen können, doch aber mit der Idee Gottes in ihrem Verhältniß zur Subjectivität des Menschen nahe verbunden erscheinen. Denn von Seiten dieses Verhältnisses gefaßt, ist Gott nicht immer das, was das Subject so benennt und äußerlich anerkennt, sondern fällt in Wahrheit überall in Eins zusammen mit Dem, was dem Subjecte das höchste Gut, das substanzielle Interesse seines Lebens, Motiv und Mittelpunkt seiner Bestrebungen, Object seiner persönlichen Hingebung ist. Dem Stoiker, dem Moralisten κατ᾽ ἐξοχήν, welchem die Erfüllung des Sittengesetzes Alles in Allem ist, wird damit das Sittengesetz zur Gottheit, die Erfüllung desselben zur

Religion. Der Philosoph, dem die Idee (des Absoluten, der Vernunft rc.) das höchste Interesse abgewonnen und alle seine Gedanken, sein Streben und Wollen gefangen nimmt, macht eben damit die Idee zu seinem Gotte, den Glauben an sie, das Leben in ihr zu seiner Religion. Der Künstler, der vom Ideale der Schönheit begeistert, der Darstellung desselben seine ganze Kraft und Thätigkeit, sein ganzes Dichten und Trachten widmet, der Forscher, dem die wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge zur höchsten Aufgabe, zum alleinigen Interesse seines Lebens geworden, der Epikuräer, dem das höchste Gut im Genusse besteht, der Geldgierige, Ehrgeizige, Herrschsüchtige, der dem Mammon, der Ehre, der Gewalt mit Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit nachjagt, — sie alle haben einen Gott, dem sie angehören, und damit eine Religion, die sie bindet, sehr verschieden zwar nach Wesen und Bezeichnung, aber doch ihr Gott und ihr Glaube, weil die ihr Wesen und Leben bestimmende Macht, ihr Denken und Wollen beherrschende Ueberzeugung. Mögen sie selbst auch zugestehen, daß das Sittengesetz, die Idee, die Kunst eben so wenig die letzte Ursache alles Seyns und Geschehens sey, als der Genuß oder der Mammon, mögen sie daher immerhin noch einen andern Gott neben ihrem Gotte anerkennen, ja jenen allein mit diesem Namen bezeichnen, — dieser namentliche Gott ist ihnen in Wahrheit doch nur ein Name, eine gegebene Vorstellung, der Glaube an ihn ein äußerliches Fürwahrhalten oder eine beiherspielende Meinung; ihr wahrer lebendiger Glaube umfaßt doch nur jenen Gott, der ihr Herz besitzt. Je lebendiger dieser Glaube, je enger verwachsen mit der ganzen Persönlichkeit, desto unauflöslicher wird das Band seyn, das beide verknüpft: nur mit der Aenderung der Persönlichkeit selbst wird er eine andre Form, einen andern Inhalt gewinnen können. —

Indessen nur im weitern Sinne nach der formellen Seite hin kann der religiöse Glaube mit Erscheinungen dieser Art unter Einen Begriff gestellt werden. Zum religiösen Glauben im engern Sinne gehören dem Sprachgebrauche gemäß beide Seiten: a) die Idee eines göttlichen und zwar persönlichen (personificirten), mit Bewußtseyn und Willen begabten Wesens, das für die letzte erkennbare Ursache des Seyns und Geschehens gilt, als objectiver Inhalt, und b) das Aufgehen der ganzen Persönlichkeit in den Inhalt dieser Ueberzeugung, als subjective Form. Nur wo diese

beiden Momente zusammentreffen, werden die positiven Religionen und ihre Anhänger religiösen Glauben im wahren eigentlichen Sinne anerkennen. Denn alle Religionen ohne Ausnahme fassen das, was ihnen als göttliche Macht gilt, in persönlicher Gestalt; je höher ihre Bildung steht, um so selbständiger und selbstbewußter erscheint in ihnen die göttliche Persönlichkeit. Und ebenso fordern alle Religionen, je höher sie stehen um so entschiedener, den unbedingten Gehorsam, die volle Hingebung des Gläubigen an seinen Gott, die volle Einigung des Subjects mit dem Inhalt seines Glaubens, indem sie zugleich für diesen Inhalt die volle Objectivität der Wahrheit in Anspruch nehmen. Das Christenthum insbesondre, das im Allgemeinen als die höchste positive Bildungsstufe des religiösen Glaubens anerkannt ist und an dessen Zeugniß wir uns daher vorzugsweise zu halten haben, erklärt ausdrücklich den Glauben nach der Seite des Inhalts hin für ein Wissen, das nicht bloß subjectiver Natur, sondern eine wahre objective Erkenntniß des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt involvire; und faßt zugleich ebenso entschieden die Gottheit als absolute aus und durch sich selbstbewußte Persönlichkeit. Denn es behauptet, daß es selbst und seine Wahrheit und der Glaube an sie auf der Selbstoffenbarung Gottes in Christo und resp. im Herzen der Gläubigen (durch das „Zeugniß des Geistes“) beruhe. Dieselbe Behauptung göttlicher Offenbarung findet sich auch in andern positiven Religionen (Judenthum, Muhammedanismus), und kommt unter mannichfaltigen Einkleidungen selbst auf der niedrigsten Bildungsstufe des religiösen Bewußtseyns vor. Jedenfalls leugnet jede Religion, jeder Gläubige auf das Entschiedenste, daß der Glaube nur eine unsichere subjective Ansicht, sein Inhalt ohne objective, allgemeingültige Bedeutung sey. Eine Philosophie daher, die in ihrer Forschung nach Grund und Wesen desselben etwa zu dem Resultate käme, daß der Glaube im Grunde doch bloße Meinung oder gar eine selbstgemachte Illusion sey, müßte zugleich darzuthun im Stande seyn, woher es komme, daß alle Gläubigen gewiß sind und zwar gewiß im vollsten Sinne des Worts, an dem Inhalt ihres Glaubens die Wahrheit objectiver Erkenntniß zu besitzen.

Diese Frage tritt aber auch an uns heran, obwohl wir hier nur die gegebene Natur des Glaubens, sein Wesen in seiner histo-

rischen, positiven Erscheinung festzustellen haben. Denn einerseits will der Glaube, wie schon bemerkt, ungeachtet der beanspruchten Gewißheit doch keineswegs ein Wissen im engern Sinne seyn; andrerseits ist sein Inhalt in den mannichfaltigen Religionen, Confessionen und persönlichen Glaubensbekenntnissen thatsächlich ein sehr verschiedener, während die objective Wahrheit doch nur Eine seyn kann. Wie löst sich dieser anscheinende Widerspruch, nicht im letzten Grunde, sondern nur thatsächlich in der gegebenen Natur des religiösen Glaubens? Wir antworten: eben weil der religiöse Glaube persönliche Ueberzeugung, nicht nur bedingt, sondern necessitirt durch die ganze eigenthümliche Subjectivität des Gläubigen ist, wird ihm einerseits sein Inhalt schlechthin gewiß erscheinen, — denn er beruht auf jener Denknothwendigkeit, die der Grund aller Gewißheit ist; — und dennoch wird er sich nicht für ein Wissen im engern Sinne erklären können, — denn jene Denknothwendigkeit liegt nicht in der Sache selbst oder doch nicht allein in ihr, sondern beruht wesentlich auf der eigenthümlichen Natur des gläubigen Subjects, und ist mithin keine allgemeine, sondern eine besondre, durch die Subjectivität bedingte. Die Gewißheit der Sache verschmilzt daher mit der Selbstgewißheit der Person: jene wird durch diese gehoben und verstärkt, indem die volle Gewißheit, die das Subject von seinem eignen Seyn und Wesen, seinen Bedürfnissen und Interessen, seinem Wohl und Wehe in sich trägt, gleichsam von selber überfließt auf das Object seines Glaubens, von dem sein Wohl und Wehe, sein Leben und Geschick abhängig erscheint. Darum kann selbst da, wo der Inhalt des Glaubens, rein objectiv betrachtet, nur eine geringe Wahrscheinlichkeit und daher kaum das Recht einer subjectiven Meinung für sich hat, doch die persönliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit den höchsten Grad der Gewißheit besitzen. Eben darum aber wird andrerseits der Inhalt des Glaubens in den verschiedenen gläubigen Subjecten nicht einer und derselbe seyn können. Indem das einzelne Subject aus seiner eigensten Persönlichkeit heraus mit oder ohne Erwägung der Gründe und Gegengründe, aber stets mit innerer Nothwendigkeit sich für die Annahme (Wahrheit) des Glaubensinhalts entscheidet, *sich selbst* zu diesem Inhalt bestimmt, überträgt es nicht nur seine ganze Selbstgewißheit auf ihn, sondern es modificirt ihn zugleich gemäß seiner eignen Persönlichkeit oder faßt ihn von

Anfang an nur so auf, wie es seine Persönlichkeit fordert. Denn es ist klar, daß jene innige Verschmelzung von Object und Subject, jenes gegenseitige Ergriffenwerden des einen vom andern, die volle Aufnahme des Objects in das Subject und Selbsthingabe (Selbstbestimmung) des Subjects an das Object, nur möglich ist, wo entweder an sich schon beide Seiten durch innere Harmonie verknüpft sind, oder doch das Subject in seinem Selbstgefühl und seiner Auffassung des Objects eine solche Harmonie beider Seiten zu finden glaubt. Dazu kommt, daß hier das Object von höchster Bedeutung für das Subject und zugleich die objective Erkenntniß desselben von mannichfaltigen Schwierigkeiten umringt ist. Um so leichter wird es sogleich in der ersten Auffassung diejenige Gestalt für das Bewußtseyn annehmen, welche der Persönlichkeit des Subjects am meisten entspricht. Daraus folgt zwar keineswegs, daß dem Inhalte des religiösen Glaubens nicht an sich objective Wahrheit zukommen könne oder daß es überhaupt in diesem Gebiete keine reine objective Wahrheit gebe. Wohl aber folgt, daß diese Wahrheit, so lange sie nur in der Form des Glaubens ergriffen werden kann, weder von Jedem auf gleiche Weise wird aufgefaßt, noch überhaupt von Jedem wird angenommen werden, d. h. es erklärt sich die thatsächliche Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugungen überhaupt wie der Auffassung des gegebenen Inhalts der positiven Religionen. Wenn endlich trotz dieser thatsächlichen Verschiedenheit doch jeder Gläubige die Ueberzeugung von der Wahrheit seines Glaubens ungestört festhält, und jener sich von selbst darbietende Einwand, „die Wahrheit könne doch nur Eine seyn", den religiösen Glauben nicht im mindesten erschüttert, so erklärt sich auch diese auffallende Erscheinung aus der dargelegten Natur desselben ganz von selbst. Denn eben weil einerseits das Subject mit seiner ganzen Selbstgewißheit für die Wahrheit seines Glaubens einsteht, weil andrerseits Irrthum und Täuschung so leicht möglich sind, und doch zugleich die objective Erkenntniß keineswegs schlechthin ausgeschlossen ist, wird der Gläubige stets überzeugt seyn, daß der Irrthum auf Seiten der Andersgläubigen, die Wahrheit auf seiner Seite liege.

Das Christenthum mit seiner Lehre vom Glauben bestätigt überall unsre Lösung des Problems, unsre Auffassung vom Wesen

desselben. Wenn die Heil. Schrift erklärt, daß „der Glaube nicht Jedermanns Ding sey", und daß „zwar alle berufen, aber wenige auserwählt seyen", d. h. daß zwar der Inhalt des Glaubens ein schlechthin allgemeingültiger (objectiver) sey, aber nicht Jedermann zum Glauben an die Wahrheit desselben komme, so macht sie eben damit, wie schon bemerkt, die Entstehung, Entwickelung und Vollendung des Glaubens von gewissen Bedingungen abhängig, die auf der subjectiven Seite des menschlichen Wesens liegen. Welcher Art diese Bedingungen seyen, findet sich wenigstens in negativer Form angedeutet. Denn Geistesreichthum, Verstand, Witz, Gelehrsamkeit, Talente, werden zur Erlangung des Glaubens von den positiven Religionen nicht nur nicht erfordert, sondern vielfach für hinderlich erklärt. Es wird also implicite eine gewisse moralische Beschaffenheit der Persönlichkeit, sey es eine innere Reinheit des sittlichen Gefühls, eine Zartheit, Erregbarkeit, Strenge des Gewissens, oder ein Zug der Seele nach Oben, eine Sehnsucht nach dem Idealen, nach dem Frieden der Vollendung, dem Genusse der Seligkeit, als persönlicher Grund der Gläubigkeit vorausgesetzt. Dieß drückt das Christenthum aus durch seine Lehre von der Einheit des Glaubens mit der Liebe, ja von der Nothwendigkeit der Liebe als bedingenden Elements des Glaubens, der ohne sie „ein tönend Erz und eine klingende Schelle" wäre. Denn die Liebe zu Gott, die sonach mit dem erkennenden Element, dem Fürwahrhalten seiner Existenz und Wesensbeschaffenheit, sich verschmelzen muß, ist die Selbsthingabe des Subjects an Gott (Christum), und diese kann nicht gefaßt werden als ein Act der Willkühr, den das Subject nach Belieben thun oder lassen kann, sondern ist nothwendig ein Act innerer Selbstbestimmung, eine aus dem eigensten Wesen quellende Entscheidung des Selbstes über sich selbst, — folglich von der Beschaffenheit des entscheidenden Selbstes dergestalt abhängig, daß er unmöglich ist, wo sie ihm widerspricht. Diese Beschaffenheit kann zwar unter Mitwirkung des freien Willens sich ändern (das Subject kann „sich bekehren"), so daß später möglich wird, was vorher unmöglich war; aber eben damit zeigt sich nur, daß eine gewisse Beschaffenheit der Person, ein Charakterzug bestimmter Art, die subjective Bedingung des religiösen Glaubens ist. *)

*) Viele Stellen der Bibel sprechen dieß explicite aus, und die Lehre der

Auf dieser Beschaffenheit des Subjects und auf der von ihr ausgehenden Selbstbestimmung beruht nach dem Christenthum auch jene höchste Gewißheit des religiösen Glaubens über sich selbst und seine Wahrheit. Denn das „Zeugniß des Geistes", durch das nach Schrift und Kirchenlehre in letzter Instanz die Wahrheit der Offenbarung verbürgt wird, — mag es das Zeugniß des eignen Geistes des Subjects oder das Zeugniß Gottes an seinen Geist seyn sollen, — ist immer nur Bezeugung der Wahrheit durch das eigne Gewissen, durch das innere Wahrheitsgefühl des Gläubigen, — mithin bedingt durch die persönliche Beschaffenheit des Subjects, wenn auch immerhin zugleich bedingt durch die anregende Mitwirkung des göttlichen Geistes. Der einfache, unabweisliche Grund dafür liegt darin, daß das Zeugniß Gottes, wenn es auch unmittelbar im menschlichen Geiste sich vernehmbar machte, doch von ihm als Zeugniß Gottes nur erkannt werden könnte an der Wahrheit seines Inhalts; — mithin muß diese Wahrheit als Wahrheit anderswoher bezeugt, also durch das eigne Wahrheitsgefühl verbürgt seyn. Nur wenn und indem der Mensch den Inhalt der göttlichen Bezeugung oder Offenbarung, daß ein Gott sey und was er sey, kraft seines Wahrheitsgefühls für wahr erkennt, kann er an ihn glauben. Wenngleich daher nicht nur die Wahrheit selbst, sondern auch die Möglichkeit ihrer Erkenntniß, das Wahrheitsgefühl, im letzten Grunde von Gott ist, so kann doch nichtsdestoweniger Gottes Offenbarung nur durch das Wahrheitsgefühl als ewige göttliche Wahrheit erfaßt werden. Dem entpricht, daß das Christenthum nicht nur das völlige Aufgehen der ganzen Persönlichkeit in den Inhalt des Glaubens fordert, sondern auch diese Verschmelzung für das beste, wirksamste, vollgültigste Zeugniß der Wahrheit desselben erklärt. Zeugniß ablegen für die Wahrheit heißt nach dem Christenthum nur, mit der ganzen

---

Kirche von der gratia resistibilis besagt implicite dasselbe. Denn kann der Mensch der ihm entgegenkommenden, ihn „berufenden" Gnade Gottes widerstehen, so ist dieß Widerstreben doch offenbar ein Act der Selbstbestimmung, das Nichtwiderstreben nur eine andre Form der Selbsthingabe, nur der negative Ausdruck derselben Sache, indem es für das Wesen der Selbstbestimmung offenbar einerlei ist, ob ich mich selbst einem Andern hingebe oder mich von ihm hinnehmen lasse: sobald der Widerstand möglich ist, ist das letztere offenbar ebenfalls ein Act der Selbstbestimmung.

Persönlichkeit für sie eintreten und Bürgschaft leisten. Diese Verschmelzung ist aber, wie bemerkt, nur möglich, wo die Persönlichkeit dem Inhalte des Glaubens entspricht, sey es, daß sie sich ihm oder er ihr sich assimilirt. Worauf aber das Zeugniß für die Wahrheit beruht, darauf beruht nothwendig auch die Gewißheit derselben. Dazu endlich kommt, daß das Christenthum, wie jeder Glaube, der seinen Inhalt in bestimmten Glaubenssätzen als allgemeingültige Wahrheit ausspricht und deren Annahme fordert, sich nicht an Vernunft und Verstand, die objectiven, auf das An-sich der Dinge, auf das Allgemeine gerichteten Kräfte des menschlichen Geistes, sondern an Herz und Gemüth, an das Gewissen, die Gefühle und Empfindungen, das Streben, Sehnen und Hoffen der Menschen, d. h. an die *subjective* Seite des menschlichen Wesens sich wendet. Die Wahrheit, die der Glaube verkündet, behauptet er nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß durch strenge Forschung und Erwägung der Gründe gewonnen zu haben, sondern er leugnet wohl geradezu, daß sie sich auf diesem Wege gewinnen lasse. Darum verkündet er sie auch nicht als Ergebniß wissenschaftlicher Untersuchung, das nur soweit Anerkenntniß fordert, als die Kraft der beigebrachten Beweise reicht, sondern er verlangt unmittelbare Zustimmung zu ihr, weil sie, wenn auch auf guten Gründen ruhend, doch nicht sich andemonstriren lasse, wohl aber von selbst jedem Subjecte einleuchte. Denn sie sey eben nur die innere verborgene Wahrheit seines eignen Wesens, Postulat seiner eignen Natur, das ihm nur zum Bewußtseyn gebracht (offenbart) zu werden brauche, um von seinem eignen Selbstgefühl ihm bezeugt zu werden. Kurz wie der religiöse Glaube selbst wesentlich persönliche mit der Subjectivität verschmolzene Ueberzeugung ist, so ist ihm auch die Wahrheit kein bloßes Object, kein todtes Ding, kein gegebener Stoff mit oder ohne Kraft, kein blind waltendes Gesetz oder zufällige Ordnung und selbstlose Vernunft, noch eine bloß realisirte Idee oder objectivirter Begriff, sondern persönliches Leben, subjective That und Thatkraft, selbst eine lebendige Persönlichkeit und die letzte Quelle alles persönlichen Lebens, alles Geistes und aller Kraft. —

Sonach bestätigt sich von allen Seiten, daß der religiöse Glaube, wie mannichfach sein Inhalt variiren möge, überall wesentlich persönliche Ueberzeugung ist. Die objective Wahrheit seines Inhalts

ist damit keineswegs ausgeschlossen. Aber diese Wahrheit wird nur zum religiösen Glauben, indem sie zur persönlichen Ueberzeugung wird. Wo das Subject aus *nur* objectiven Gründen, in Folge *wissenschaftlicher* Untersuchung, den Glaubensinhalt als wahr erkennt, da wird zwar diese Erkenntniß, wie gezeigt, ebenfalls nur ein Glauben, kein Wissen seyn, aber es ist kein *religiöser*, sondern ein *wissenschaftlicher* (philosophischer) Glaube. Denn sein Inhalt, weil bloßes Object der Forschung, bleibt an sich dem forschenden Subject gegenüberstehen; es folgt aus der bloßen objectiven Erkenntniß, woher sie auch rühren möge, noch keineswegs, daß das Subject mit der erkannten Wahrheit in Eins zusammenschmelze, sich selbst zu ihr bestimme und an sie sich hingebe. Hierdurch also, durch das Moment der persönlichen Ueberzeugung, unterscheidet sich der religiöse Glaube zunächst von Allem, was etwa die Philosophie auf ihrem Wege vom Seyn und Wesen Gottes zu ermitteln vermag, gesetzt auch, daß es mit dem Inhalt des Glaubens vollkommen übereinstimmte. Eben dadurch unterscheidet er sich aber auch 2) von der bloßen subjectiven Meinung. So viele Menschen es auch geben mag, die, weil sie selbst in religiösen Dingen nur eine subjective Meinung haben, schlechthin allen Glauben für bloße Meinung erklären; so viele andre es geben mag, die, obwohl ihr Glaube in Wahrheit nur eine subjective Meinung ist, doch gern für wahrhaft Gläubige gelten möchten oder in erwünschter Selbsttäuschung sich selbst dafür halten; — überall wird der religiöse Glaube mit Recht gegen die prätendirte Verwandtschaft mit der subjectiven Meinung protestiren; überall wird es leicht seyn, den Bruder von der angeblichen Schwester das Original von den betrügerischen Copieen zu unterscheiden. Denn der bloßen Meinung fehlt nicht nur die volle Gewißheit und unerschütterliche Zuversicht, sondern auch jener Lebenshauch, der von der lebendigen Persönlichkeit ausgeht, jene tiefe innige Harmonie zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen Wissen und Wollen, Lehre und Leben, Wort und That, kurz jener Beweis des Geistes und der Kraft, den der Glaube als alleiniges vollgültiges Zeugniß seiner Wahrheit anerkennt. — Endlich 3) von jeder andern persönlichen Ueberzeugung unterscheidet sich der Glaube theils durch jenen specifisch religiösen Inhalt, theils durch das Aufgehen der *ganzen* Persönlichkeit des Gläubigen in diesen Inhalt. —

Ist dieß das Wesen des Glaubens, so wird sich leicht zeigen lassen, daß er hinsichtlich seines subjectiven Ursprungs überall in letzter Instanz nur von einem unmittelbaren Gefühle ausgehen kann. Und zwar wird es zunächst das Wahrheitsgefühl seyn, das in sittlicher Beziehung mit dem Gewissen in Eins zusammenfällt, durch welches die Auffassung des Objects des Glaubens wie das Verhalten des Subjects zu ihm bedingt seyn wird. Je nach der subjectiven Beschaffenheit desselben, je nach seiner Zartheit oder Stumpfheit, Reinheit oder Unreinheit, wird das Object des Glaubens klar oder unklar, wahr oder falsch aufgefaßt werden, und wird das Subject die religiöse Wahrheit annehmen oder abweisen. Denn soll dieselbe zum lebendigen Glauben werden, so kann sie nicht wie ein Satz der Wissenschaft äußerlich zur vorhandenen Masse der Erkenntniß hinzugethan, sondern muß eben innerlich in die eigenste Persönlichkeit einverleibt werden. Das eigne Selbst nach seiner Selbsterkenntniß muß ihr zustimmen, und eben darum beruht diese Zustimmung in letzter Instanz nothwendig auf dem Selbstgefühl, das die Grundlage des Selbstbewußtseyns und der Selbsterkenntniß bildet. Von dem Selbstgefühle ist aber das Wahrheitsgefühl nach seiner subjectiven Seite hin nur ein besondres Moment, und zwar dasjenige Moment, durch dessen Beschaffenheit wiederum der Inhalt des Selbstbewußtseyns, die Vorstellung des Subjects von seiner eignen Wesenheit, seiner Bestimmung ꝛc. bedingt ist. Der religiöse Glaube geht zwar keineswegs überall von einer unmittelbaren Erfassung des Objects aus. Die gewöhnlichste Form desselben ist vielmehr der Glaube auf Autorität, sey diese Autorität die bloße Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, oder das Ansehen einer bestimmten Kirche, die Ehrfurcht vor Eltern und Lehrern ꝛc. Diese Form des religiösen Glaubens entspricht jenem ersten unmittelbaren Wissen von der Welt und uns selbst, in welchem wir die Dinge unwillkührlich für Das nehmen, als was sie in der Erscheinung oder der menschlichen Ueberlieferung sich uns geben, und welches im Grunde ebenfalls nur ein Annehmen auf Autorität ist. Allein zunächst wird alle Autorität selbst nur dadurch Autorität für uns, daß sich uns unwillkührlich die Ueberzeugung aufdrängt von ihrer höheren Intelligenz, Urtheilskraft, Gelehrsamkeit, Wahrhaftigkeit ꝛc.; diese Ueberzeugung aber — das folgt aus ihrer Unwillkührlichkeit — ruht immer auf einem

unmittelbaren Gefühle, theils der eignen Schwäche und Unkenntniß, theils der höheren Kraft und Intelligenz des Andern, möge dasselbe wie beim Kinde noch ein blinder Instinct oder wie beim Erwachsenen zum bestimmten Bewußtseyn erhoben seyn. Demnächst aber ergeht es der Autorität auf religiösem Gebiete ganz ebenso, wie jenem Zeugniß des göttlichen Geistes an den menschlichen Geist. Die religiöse Wahrheit kann auf Garantie der Autorität nur an- und aufgenommen werden, wo und soweit sie vom eignen Wahrheitsgefühl des Subjects bezeugt wird: sonst giebt es wohl ein äußerliches Fürwahrhalten, aber keinen religiösen Glauben. Aber auch der Glaube, der auf Reflexion, auf eigne, selbstthätige Ueberlegung und Erwägung des Inhalts sich gründet, gewinnt seine persönliche Lebendigkeit nur durch dasselbe Zeugniß. Denn selbst wo ein erkennbares Uebergewicht der Gründe sich finden sollte, wird doch immer das Wahrheitsgefühl je nach seiner subjectiven Beschaffenheit den Ausschlag geben, und vielleicht für die weniger begründete Ansicht sich entscheiden, weil es sich eben nicht um bloße Annahme einer objectiven Erkenntniß, sondern zugleich um die Verschmelzung der ganzen Persönlichkeit mit ihr handelt.

Allein das Wahrheitsgefühl und seine besondre Beschaffenheit ist nur Eine der subjectiven Bedingungen zur Entstehung des religiösen Glaubens: es ist für sich allein nicht fähig, ihn hervorzurufen. Denn um den Inhalt einer Vorstellung als wahr zu bezeugen, muß ihm das Object irgendwie gegeben seyn. Die Autorität, auf deren Lehre und Zeugniß ich mir den Inhalt des religiösen Glaubens aneigne, muß diesen Inhalt irgendwoher empfangen, die Ueberlieferung, so uralt sie seyn möge, muß eine letzte Quelle haben. Ebenso setzt alle Erwägung und Ueberlegung eine Kenntniß des Objects, die Vorstellung von dem voraus, über dessen Wahrheit oder Falschheit sie entscheiden soll. Fragen wir, wie diese Vorstellung, die erste Kunde vom Object des religiösen Glaubens ursprünglich entstanden seyn möge, so kommen wir wiederum auf ein Gefühl als letzten Grund derselben. Denn der Glaube behauptet überall das reelle Daseyn seines Objects und die Uebereinstimmung seines Inhalts mit dem reellen Seyn: nur darum legt er sich Wahrheit bei. Allein die Gewißheit vom reellen Daseyn einer Sache beruht, wie gezeigt, in letzter Instanz überall auf Empfindung und Gefühl:

wie vielfach vermittelt auch eine Erkenntniß seyn möge, — wo sie nicht schließlich auf eine sich unmittelbar uns aufdrängende Perception und somit auf Empfindung oder Gefühl sich stützt, wird ihr Object keinen Anspruch auf reelles Daseyn machen können. Giebt es also einen Gott, wie der religiöse Glaube behauptet, so kann auch die Kenntniß und Gewißheit von seinem Daseyn ursprünglich nur von einem Gefühl oder einer Empfindung ausgegagen seyn. Wäre dieß Gefühl auch nicht durch eine besondre directe Einwirkung (Kundgebung) des göttlichen Wesens selbst hervorgerufen, wäre es vielmehr ursprünglich nur entstanden in innigster ungeschiedener Verschmelzung mit den ersten Perceptionen vom Daseyn und der Beschaffenheit der Dinge, mit der ersten Kenntniß der Natur und des eignen menschlichen Wesens; ja wäre auch die Vorstellung Gottes und die Gewißheit seines Daseyns nur hervorgegangen aus Schlußfolgerungen, Urtheilen, Betrachtungen über die Beschaffenheit der Natur und des menschlichen Wesens; — immer kann doch weder in jener Verschmelzung etwas empfunden und gefühlt werden, was gar nicht darin ist, noch kann die Betrachtung etwas entdecken, die Schlußfolgerung etwas erschließen, was in dem betrachteten Objecte, in der gegebenen Prämisse nicht implicite enthalten ist. Ist es aber in ihr enthalten, so wird es auch — wie jedes reelle Object, von dem wir Kunde erhalten — eine Empfindung oder ein Gefühl hervorrufen, gesetzt auch daß dasselbe wegen seiner Schwäche oder in Folge seiner Verschmolzenheit mit andern Empfindungen und Perceptionen nicht für sich allein zum Bewußtseyn gelangen könnte. Jedenfalls beruhen die Prämissen, aus denen das Daseyn Gottes gefolgert wird, ursprünglich auf Empfindungen und Gefühlen: nur dadurch ist das reelle Daseyn ihrer Objecte verbürgt, nur dadurch also auch das aus diesem gefolgerte reelle Daseyn Gottes. So gewiß nun aber aus keinem Gedanken, aus keinem Complex von Anschauungen oder Begriffen gefolgert werden kann, was nicht an sich in ihm liegt, so gewiß kann aus keiner Empfindung, aus keinem Gefühle ein Daseyn erschlossen werden, das nicht in der Empfindung, im Gefühle, wenigstens implicite, sich kundgiebt. Naturempfindung und Selbstgefühl, wenn aus ihnen als letzten Gründen unsrer Natur- und Selbsterkenntniß das Daseyn Gottes sich folgern lassen soll, müssen mithin nothwen-

dig zugleich ein, wenn auch noch so dunkles und unbestimmtes Gottesgefühl involviren.

Setzen wir nun voraus, daß der Gott des religiösen Glaubens realiter existirt, so fragt es sich, wie wird das Gefühl beschaffen seyn müssen, durch das dem Menschen zuerst und ursprünglich sein Daseyn sich kundgiebt und auf dem daher im letzten Grunde der religiöse Glaube beruhen muß. Ist überall, wo sich das Gegentheil nicht darthun läßt, anzunehmen, daß die Wirkung ihrer Ursache und also auch Empfindung und Gefühl ihrem reellen Objecte entsprechen, und gilt dieß namentlich vom Gefühle im engern Sinne, durch das wir vom Daseyn psychischer und geistiger Wesenheiten die erste Kunde erhalten, so wird auch das religiöse Gefühl seine eigenthümliche Bestimmtheit von der Natur seines reellen Objects empfangen. Wäre also Gott die höchste, selbstbewußte, persönliche Ursache, die absolute Macht, von deren Bestimmung schlechthin alles Seyn und Geschehen abhängt, so wird das religiöse Gefühl zunächst ein Gefühl „der schlechthinnigen Abhängigkeit" seyn müssen (Schleiermacher), das als solches zugleich ein Gefühl der Furcht, der Scheu, der Demuth involvirt. Ist Gott aber zugleich auch das höchste Gut, der Quell aller Befriedigung und Vollkommenheit, alles Heils und aller Glückseligkeit, so wird es 2) zugleich ein Gefühl der Sehnsucht nach Ihm und seiner Gemeinschaft seyn müssen, welches seinerseits ein Gefühl der Liebe, wenn auch nur als eines Strebens nach Einigung mit Ihm, involvirt. Und ist Er als selbstbewußte Persönlichkeit wesentlich gleicher Natur mit dem menschlichen Geiste, so wird es endlich 3) ein Gefühl dieser Wesensverwandtschaft und damit implicite ein Gefühl der Würde des Menschen seyn, das ein Gefühl der Dankbarkeit gegen den Urheber derselben involviren, andrerseits unmittelbar mit dem Gefühle der Freiheit, auf welcher das Wesen und die Würde des Geistes beruht, sich verschmelzen wird. Daß in der That in demjenigen Gefühle, welches den Gedanken Gottes stets begleitet, weil er aus ihm hervorgeht, jene drei Momente zu Einer Seelenaffection zusammenfließen, bestätigen die Aussagen der Gläubigen aller Religionen, die zu einer höheren Stufe der Bildung sich erhoben haben. Außerdem erklärt sich nur aus jenen drei Momenten zusammengenommen die Wirkung des religiösen Gefühls, die Andacht, die Verehrung und Anbetung Gottes. Denn Furcht und Liebe,

wo sie in Einem Gegenstande zusammentreffen und sich gegenseitig durchdringen, ergeben das Gefühl der Ehrfurcht, das mit der Dankbarkeit zusammen zum Gefühl der Verehrung wird; Verehrung aber in höchster Potenz ist Anbetung. Und diese Anbetung, obwohl sie das Bewußtseyn der Schwäche und Nichtigkeit vor Gott involvirt, ist zugleich die höchste Erhebung des menschlichen Geistes, in der er sich am tiefsten seiner, wenigstens ursprünglichen, Würde und Freiheit bewußt wird.

Allein nur die Gefühle der Abhängigkeit, der Sehnsucht und der Wesensverwandtschaft (Sympathie) können als ursprüngliche Momente des religiösen Gefühls betrachtet werden. Furcht, Liebe, Dankbarkeit sind dagegen im relgiösen Gefühle nur implicite enthalten (involvirt); sie können aus ihm nur hervortreten und bestimmte Gestalt gewinnen, nachdem eine bestimmte Vorstellung vom Objecte des religiösen Gefühls sich gebildet hat, und je nach dieser Vorstellung wird ihr Verhältniß zu einander (Uebergewicht der Furcht über die Liebe oder der Liebe über die Furcht oder Gleichgewicht beider ꝛc.) sich modificiren: ich kann nicht Furcht, Liebe, Dankbarkeit für ein völlig unbekanntes Wesen hegen. Die Vorstellung aber geht nicht unmittelbar aus dem Gefühl hervor. Wie die Gesichtsempfindung noch nicht die Vorstellung einer bestimmten Farbe ist, sondern erst durch Unterscheidung dazu wird, so kann die religiöse Vorstellung (die Idee Gottes) erst entstehen, wenn und indem das religiöse Gefühl von andern Gefühlen unterschieden wird. Und sofern in demselben sich Gott als die letzte Ursache des Seyns und Geschehens kundgiebt, so wird — abgesehen von besondern Offenbarungsacten Gottes, — die religiöse Vorstellung in ihrer ersten Entstehung nothwendig zugleich dem Einflusse der Perceptionen, Anschauungen, Kenntnisse von den Dingen der Natur und vom eignen menschlichen Wesen unterworfen seyn. Denn die Vorstellung der Ursache vermögen wir uns, wie gezeigt, nur zu bilden nach Maaßgabe unsrer Kenntniß der Wirkung. Je nach dem verschiedenen Stande jener Kenntnisse und Anschauungen wird also Form und Inhalt der religiösen Vorstellung sich mannichfach modificiren.

Dazu kommt, daß das religiöse Gefühl nothwendig stets und überall mit dem sittlichen Gefühle und den ethischen Ideen in immanenter Beziehung steht. Giebt es, wie gezeigt, ein Gefühl des Sollens, das Bedingung aller Sittlichkeit wie unsrer ethischen Begriffe

ist, weil es den Vorstellungen des Guten, Wahren, Schönen und ihrem Inhalt erst das Gepräge des Seyn-sollenden für das Bewußtseyn giebt (vgl. S. 187 ff.), so kann das Soll, das ihnen anhaftet und in jenem Gefühle sich kundgiebt, nur von der Gottheit, der letzten Ursache des Daseyns und der Beschaffenheit, des Zwecks und der Bestimmung aller Dinge, herrühren. Mithin hat — das Daseyn Gottes oder die Wahrheit des religiösen Glaubens vorausgesetzt — das religiöse Gefühl, in welchem dieses Daseyn, und das sittliche Gefühl, in welchem das von Gott gesetzte Sollen (die menschliche Bestimmung) sich kundgiebt, Eine und dieselbe Quelle. Auch sind ja die beiden Momente des religiösen Gefühls, jenes Gefühl der Sehnsucht nach dem höchsten Gute, nach dem absolut Vollkommenen, Idealen, und das Gefühl menschlicher Würde, das mit dem der Freiheit verschmilzt, zugleich sittlicher Natur, theils Motive des sittlichen Strebens, theils Bedingung und Grundlage des sittlichen Wollens. Das religiöse und das sittliche Gefühl müssen mithin nothwendig mit einander harmoniren und ein Zwiespalt kann nicht wohl unmittelbar zwischen ihnen selbst, sondern nur zwischen der religiösen Vorstellung und dem sittlichen Gefühl oder zwischen der sittlichen Vorstellung und dem religiösen Gefühl oder endlich zwischen Vorstellung und Vorstellung entstehen. Aber auch dieser Zwiespalt wird seine Ausgleichung suchen und finden müssen, wenn der Mensch nicht innerlich zu Grunde gehen soll. Und folglich werden naturgemäß auch die religiösen und sittlichen Vorstellungen sich dergestalt gegenseitig bedingen und bestimmen, daß überall von dem Inhalt und der Bildungsstufe des religiösen Glaubens die sittliche Bildung, und umgekehrt, abhängig erscheinen wird.

Doch wir haben hier die Entwickelung der religiösen Vorstellung nicht weiter zu verfolgen, weil es sich überhaupt um die Feststellung des Inhalts des religiösen Glaubens hier noch nicht handelt. Wir wollten nur zeigen, daß der religiöse Glaube als Form des Wissens von einem Gefühle ausgeht, und zwar einerseits vom Wahrheitsgefühl, das über die subjective Aufnahme oder Abweisung des Inhalts entscheidet, andrerseits vom religiösen Gefühle im obigen Sinne, durch das in letzter Instanz die Kunde vom Daseyn und Wesen des religiösen Objects vermittelt seyn muß. Damit hat sich uns eine letzte characteristische Bestimmung des religiösen Glaubens

ergeben, durch die der Begriff desselben erst seinen Abschluß gewinnt: er gehört danach zu jener Art der persönlichen Ueberzeugung, die auf das Gefühl sich stützt und durch die Beschaffenheit desselben bedingt ist. —

Fassen wir die dargelegten Momente zusammen und betrachten sie noch einmal in ihrer Bedeutung für die Genesis des religiösen Glaubens, so werden die Bedingungen für die subjective Entstehung, Entwickelung und Vollendung desselben klar hervortreten. Da jedes Gefühl wie jede Empfindung einen Sinn d. h. eine Empfänglichkeit der Seele, eine Fähigkeit von dem bestimmten Objecte afficirt zu werden, voraussetzt, so ist die erste, fundamentale Bedingung des religiösen Glaubens der religiöse Sinn. Denn die Empfänglichkeit der Seele muß vorhanden seyn oder wieder erweckt werden, wenn das religiöse Gefühl entstehen soll. Letzteres bleibt dann die Grundlage der weiteren Entwickelung: ohne religiöses Gefühl kein Glaube. Von ihm aus bildet sich nicht nur die religiöse Vorstellung (die Idee Gottes), sondern es begleitet auch stets diese Vorstellung, sobald und so oft sie in's Bewußtseyn tritt: selbst die Teufel, wenn sie nach Aussage der Bibel an das Daseyn Gottes glauben (es für wahr halten), sind nicht schlechthin fühllos; denn sie „zittern." Dies Zittern, die höchste Potenz der Furcht, ist indeß nur das eine, gleichsam das negative, weil auf die Schwäche, Hinfälligkeit, Sünde der Creatur gegründete Moment des religiösen Gefühls. Zur Geburtsstätte des vollen lebendigen Glaubens wird letzteres erst, wo seine positive Seite, die Sehnsucht, die Liebe, die Dankbarkeit und damit das Vertrauen gegen Gott zur vollen Geltung kommt. Ist nämlich das religiöse Gefühl stark genug, um die Seele innerlichst zu ergreifen und auszufüllen, so wird mit ihm zugleich das Interesse für das religiöse Object erwachen: zunächst als Interesse an dem eignen Heile, sodann als Interesse an dem Objecte selbst, an der weitern Ausbildung der religiösen Vorstellung, an der Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen. Diese Dreieinheit, Sinn, Gefühl und Interesse (Streben), die man dem Sprachgebrauche gemäß das Herz des Menschen nennen kann, leitet dann die weitere Entwickelung oder ist vielmehr selbst das, was sich entwickelt. Das Interesse, je stärker es ist, desto entschiedener wird es zum Motive jener Selbstbestimmung (Selbsthingabe) des Subjects, durch welche das Wissen

vom Seyn und Wesen Gottes zur persönlichen Ueberzeugung und damit erst zum lebendigen Glauben wird, während das Wahrheitsgefühl je nach seiner subjectiven Beschaffenheit die Richtung dieser Selbstentscheidung bestimmt. In dieser Richtung bildet sich der religiöse Sinn aus, d. h. er wird durch Uebung immer feiner, zarter, empfindlicher, nicht bloß für die subjective religiöse Erfahrung, sondern auch für die objective (kirchliche) Lehre, und bietet daher dem Verstande einen immer reicheren Stoff dar, den er durch gründliche Verarbeitung zu immer tieferem Verständniß bringt. Mit der Verfeinerung des Sinnes wird aber auch das Gefühl lebendiger und tiefer und steigert sich mit ihm das Interesse, bis es auf Grund jener Selbstentscheidung immer mehr mit dem Selbst des Gläubigen zusammenwächst und zum herrschenden Lebensinteresse wird. Damit bemächtigt sich dann das Gefühl auch mehr und mehr des Wollens und Strebens nach innen und außen, und bewirkt, daß Gedanke und Wort, Motiv und Entschluß, Thun und Lassen mit dem, was die Seele innerlichst bewegt, in Uebereinstimmung kommt. Je inniger diese Uebereinstimmung zwischen Willen, Verstand und Gefühl, desto vollkommener wird der religiöse Glaube seyn. Jede Störung derselben ist nothwendig eine Störung des Glaubens selbst; und wo die Harmonie in Disharmonie umschlägt, wo die Zunge bekennt, was das Herz nicht fühlt und die Hand verleugnet, da ist kein Glaube, sondern nur Scheinglaube, Selbsttäuschung oder Heuchelei. Solche Disharmonie ist sehr wohl möglich und kann sehr verschiedene Gestalten annehmen. Denn die religiöse Lehre, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, zur Autorität geworden und dem Kinde bereits eingeprägt, kann auch vom bloßen Gedächtniß aufgenommen und dem Verstande als Stoff dargeboten werden. Der Verstand kann ihr zustimmen und sie festhalten, weil er nichts Andres und Besseres kennt, ohne daß das Herz davon gerührt, der Wille davon ergriffen wird: — stumpfsinniger, unbewußter Scheinglaube aus Mangel an Empfänglichkeit der Seele und Bildung des Geistes. Der Verstand kann aber auch mit vollem Bewußtseyn die überlieferte Lehre sich aneignen, ja sich in sie hineinstudiren, sie zum System ausbilden, und doch kann sie dem Herzen völlig fremd bleiben. Denn der Mensch kann einzelne, subjective, zufällige Interessen (z. B. hierarchische Gelüste, äußere an ein bestimmtes Bekenntniß gebundene

Vortheile rc.) haben, die ihn bewegen, die Lehre, obwohl sein Herz nichts von ihr weiß, zur äußern Geltung zu bringen, sich zu ihr zu bekennen, und sich den Schein inniger Religiosität zu geben. Damit entsteht jener bewußte Scheinglaube der Heuchelei, der überall hervortreten wird, wo eine bestimmte Kirche die Herrschaft über die Gewissen in Anspruch nimmt und dieselbe durch die äußere Macht, die sie über Gut und Blut der Einzelnen gewonnen, geltend zu machen sucht. — Es kann aber auch eine einseitig theoretische Richtung, Streitsucht, Rechthaberei, Wissenshochmuth rc. den Geist dergestalt gefangen nehmen, daß der Verstand alle Regungen des Herzens erdrückt und den Inhalt des Glaubens zu einem bloßen Verzeichniß ein- für allemal festgesetzter Dogmen, den Glauben selbst zum bloßen Fürwahrhalten bestimmter religiöser Vorstellungen herabsetzt. Damit bildet sich jener todte, fühllose Scheinglaube des Orthodoxismus, der überall Platz greift, wo Kirche und Confession vom Leben sich trennen, und die Theorie über die Praxis, die Lehre über den Glauben, der Buchstabe über den Geist gesetzt wird. — Der wahre lebendige Glaube reicht überall nur so weit, als jene innere Harmonie reicht.

Diese drei Formen des Scheinglaubens sind indeß nur die täuschenden Außenseiten der drei psychologischen Hauptgestalten, unter denen der wahre lebendige Glaube je nach der Verschiedenheit der menschlichen Charactere aufzutreten pflegt, und von denen jene nur eben den Schein entlehnen. Im Allgemeinen liebt es der Glaube nicht, die Erkenntniß, die er besitzt, bloß theoretisch auszubilden: er fühlt meist keinen Trieb dazu, weil er in sich gewiß ist, im vollen Besitze der dem Menschen erreichbaren Wahrheit zu seyn. Daher wird er entweder sich in sich selbst zurückziehen, dem beglückenden Gefühle seines eignen Daseyns sich überlassend und nur durch dieses Daseyn unmittelbar und absichtslos sich selbst und seinen Werth bekundend; — und dieß ist diejenige Form des Glaubens, die er in der großen Masse des Volks annimmt und die man die weibliche nennen kann, weil es zugleich die Form ist, in welcher er meist in den Frauenseelen Gestalt gewinnt. Oder er wird zwar einer lebendigen Thätigkeit sich hingeben, aber nur um durch Wort und Werk *sich selbst* zu bethätigen und gemäß seinem eignen Wesen das äußere Leben mit dem innern in Einklang zu setzen. Dieser Trieb zur Thätigkeit

wird zwar das gläubige Subject veranlassen, den Glaubensinhalt auch theoretisch zu verarbeiten und zum tieferen Verständniß sich zu bringen; aber die Forschung wird, ohne auf andre Gebiete Rücksicht zu nehmen, nur in die eignen Geheimnisse des Glaubens sich vertiefen, nur in den innersten Kern der religiösen Ideen einzudringen suchen und daher einen mystischen oder theosophischen Character annehmen. Und wo jener Trieb in Wirken und Handlungen sich äußert, wird er den Gläubigen ebenfalls nur antreiben, sein eignes äußeres Daseyn, seine Verhältnisse und Umgebungen, soweit sein Wirkungskreis reicht, dem Inhalte des Glaubens (dem Ideale) gemäß umzugestalten. Diese Form der Glaubensthätigkeit, welche die häufigere und gewöhnlichere ist, erscheint mithin als eine vorwiegend ideelle, künstlerische, indem sie ganz in den religiösen Ideen lebt und webt, nur von ihnen ausgeht und auf ihren Ausbau, ihre Objectivirung (Darstellung) gerichtet ist. Der Glaube kann aber 3) auch darum zu einer lebendigen Wirksamkeit aus sich heraustreten, um sich Andern mitzutheilen, in Andern die gleiche Ueberzeugung, das gleiche Glaubensleben zu erwecken. Diese zweite Form seiner Thätigkeit ist mehr eine reelle, practische, nach außen gewendete. Denn sie geht ganz und gar im s. g. Proselytenmachen auf und betrachtet die Seelen der Ungläubigen und Ketzer wie einen gegebenen Stoff, der zweckmäßig zu bearbeiten ist. Sie ist historisch nicht wohl accreditirt. Allein was man auch gegen den Bekehrungseifer und die oft abscheulichen Mittel, die er gebraucht, mit Recht einzuwenden haben mag, — aus der Natur des religiösen Glaubens folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß er auch Andre für sich zu gewinnen trachten muß, und wer daher die Berechtigung des religiösen Glaubens selbst anerkennt, muß auch diesen Bekehrungseifer gewähren lassen. Denn weil der Glaube mit der ganzen Persönlichkeit in Eins verschmilzt, so kann der Gläubige nicht umhin, dahin zu streben und zu wirken, daß Alle, für die er Liebe, Zuneigung, Theilnahme empfindet, auch im Glauben mit ihm sich verbinden. Und da er zugleich überzeugt ist, im Glauben den Schatz seines Lebens zu besitzen, da es ihm feststeht, daß vom Glauben das Schicksal, das Wohl und Wehe des Menschen abhängt, so wird es ihm zugleich zum Gebote der Menschenliebe, zur moralischen Pflicht, alle seine Brüder zu dem gleichen Heile hinzuleiten. Alle Bekehrungsthätigkeit aber kann der Natur

der Sache nach nur das Ziel haben, die ganze Persönlichkeit des Ungläubigen soweit umzubilden, daß sie dem wesentlichen Inhalte des Glaubens conform werde und so von selbst mit ihm zur Einheit zusammengehe. Die Bekehrung muß daher gleichmäßig auf das Gefühl, das Erkenntnißvermögen und den Willen einzuwirken suchen. Darum wird sie ebensosehr belehren als ermahnen, ebensosehr durch das erklärende Wort Irrthümer, Zweifel und Einwendungen zu beseitigen, als durch das belebende Beispiel den schwachen Willen zu kräftigen suchen müssen. Die Ausbildung der Lehre, welche durch diese zweite Form der Glaubensthätigkeit gefordert ist, wird daher mehr einen wissenschaftlichen (theologischen) Character annehmen, weil eben auf die Widerlegung von Zweifeln und Einwänden und damit auf die Erwägung der Gründe und Gegengründe eingehen müssen. Und wenn sie auch damit über die Sphäre des Glaubens nicht hinauskommt, indem auch der streng wissenschaftliche Forscher immer nur *glaubt* die Wahrheit der Religion erkannt und begriffen zu haben, so wird sie doch immer den religiösen Glauben mit den Ergebnissen der strengen Wissenschaft in Einklang zu setzen und zum wissenschaftlichen Glauben zu erheben suchen müssen. Die Handlungen dagegen, die von ihr ausgehen, werden vorzugsweise Werke der Liebe und Barmherzigkeit, Hülfsleistungen im weitesten und größten Sinne des Worts seyn müssen. Natürlich indeß wird sie zugleich danach trachten, auch die Sitten und Gewohnheiten, die Formen und Institutionen des äußern Lebens dem Glaubensinhalte gemäß umzugestalten, wie umgekehrt jene erste Form der Glaubensthätigkeit auch in Werken der Aufopferung und Selbstverleugnung die Höhe der sittlichen Kraft, die ihr inne wohnt, bekunden wird. — Diese beiden Thätigkeitsformen entsprechen den beiden allgemeinen Charactertypen des männlichen Wesens; die erste dem Zuge desselben nach subjectiver Ausbildung und freier Selbstbethätigung, die zweite dem Drange nach jener mehr objectiven Wirksamkeit, welche der Außenwelt sich zukehrt und den in ihr sich darbietenden Stoff ergreift, um ihn je nach den verschiedenen Zielen, die ihr vorschweben, zu bearbeiten.

Ueberall indeß, wo der Glaube thätig auftritt, sind ihm Wort und That nicht *an sich selbst* von Bedeutung, er will kein Werk stiften, das *für sich* Geltung hätte, sondern Wort und That gelten

ihm nur als Ausdruck und Abfolge seiner eignen Natur: er spricht und handelt, er lehrt und wirkt nur um seiner selbst willen, um Glauben zu zeigen und Glauben zu stiften. Das Wort ist ihm daher zugleich That, die Lehre keine bloße Doctrin, sondern Selbstbekenntniß, Zeugniß, dessen Inhalt nicht bloß als wahr anerkannt werden, sondern in den innersten Kern der Persönlichkeit aufgenommen seyn will. Ebenso ist ihm die That kein äußeres Werk, das für sich einen Werth hätte, sondern gleichfalls nur eine andre Form des Bekenntnisses, Selbstbethätigung, die nicht belobt, als recht und gut anerkannt seyn will, sondern nur den eignen Glauben, von dem sie ausgeht, zu bekräftigen und zu beleben, oder durch Nacheiferung Glauben in Anderen zu erwecken trachtet. Dadurch unterscheidet sich das religiöse Wollen und Handeln vom sittlichen im engern Sinne. Der Glaube kümmert sich gar nicht um das Urtheil der Menschen oder um die s. g. öffentliche Meinung: ihm liegt nur an dem Beifall seines Gottes. Er kümmert sich ebensowenig um die herrschenden Sitten und Gebräuche, er fragt nicht, ob sein Thun übereinstimmen möge mit Dem, was allgemein als recht und gut anerkannt werde; er will nur den Willen Gottes thun, er handelt nur, weil es Gott befiehlt, er zweifelt nicht, was er zu thun habe, weil er des göttlichen Gebots unmittelbar gewiß ist. Das sittliche Wollen dagegen gründet sich auf das Gewissen, das Bewußtseyn der Pflicht und die allgemeinen Ideen des Guten, Wahren und Schönen, oder wenn man lieber will, auf das Sittengesetz als Ausfluß der menschlichen Vernunft, die das Wollen und Thun des Guten vorschreibt und den Inhalt des Sittengesetzes formulirt. Der sittliche Wille sucht sich daher erst zu vergewissern, ob sein Inhalt auch mit dem Sittengesetze, mit dem Inhalte der ethischen Ideen übereinstimme; und da ihm, wenn auch nicht die wirkliche allgemeine Geltung, doch die allgemeine Gültigkeit ein wesentliches Kriterium des Vernunftgebotes ist, so nimmt er nothwendig Rücksicht auf die öffentliche Meinung, auf die herrschende Sitte und die allgemein anerkannten Maximen; und nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft, wird er sich entschließen, der Sitte und der allgemeinen Meinung zuwider zu handeln. Denn die sittliche Thatkraft ist eine centrifugale Kraft: sie geht vom Mittelpuncte der Persönlichkeit nach

außen auf die Peripherie hin, auf das Wohl der Familie, der Nation, der ganzen Menschheit; sie will die äußern Objecte, die gegebenen Verhältnisse und Zustände gemäß der Idee des Guten nach Anleitung der ethischen Ideale umgestalten. Der sittliche Mensch fragt daher zuerst und vor Allem nach dem wahren Wohl des Ganzen und betrachtet sich nur als ein Glied der Gesammtheit, an deren Wohl er mittelbar participirt, von deren sittlicher Haltung und Bildung er abhängig ist. Seine eigne Sittlichkeit, sein eignes Wollen und Thun wie sein eignes Wohl ist ihm nur soweit von Werth, als es Mittel für die sittliche Förderung des Ganzen, integrirendes Moment im ethischen Organismus der Gesammtheit ist; aber als ein solches Mittel, als organisches Glied des Ganzen hat sein sittliches Verhalten ihm an und für sich Werth, denjenigen Werth, auf den es allein ankommt und der daher zugleich den Werth seiner eignen Persönlichkeit constituirt, d. h. auf dem die persönliche Würde beruht, deren Anerkennung er fordert. Die Thatkraft des religiösen Glaubens dagegen ist eine centripetale Kraft. Sie geht zunächst und unmittelbar auf das eigne Wesen des Gläubigen: an diesem arbeitet sie und sucht es dem Willen Gottes gemäß zu formen und auszubilden. Der Gläubige fragt zuerst und vor Allem nach seinem eignen Heile Gott gegenüber, er schafft seine Seligkeit mit Zittern und Zagen; und erst wenn und nachdem er ihrer gewiß ist, nachdem ihm der göttliche Wille offenbar und der Befehl des Handelns zu Theil geworden, wendet er sich nach außen und sucht die Welt, die vorgefundenen Zustände und Verhältnisse, nicht nach einem allgemeinen Begriff des Guten, nicht nach allgemeingültigen Principien oder Gesetzen, sondern nur gemäß dem speciellen göttlichen Willen, dessen Offenbarung ihm geworden, umzugestalten. Die Thätigkeit und Thatkraft des Glaubens trägt daher ihren Schwerpunkt nur in sich selbst, und wo der Glaube handelt, geht er nur darauf aus, dieß sein eignes Centrum zum Schwerpunkt der ganzen Welt zu machen.

Diese Selbständigkeit und Abrundung in sich, in welcher der Glaube nur auf sich beruht, nur von sich selbst ausgeht, um zu sich selbst zurückzukehren, ist wiederum eine Folge der innigen Verschmelzung desselben mit der ganzen Persönlichkeit: denn es ist eben das Wesen aller Persönlichkeit, ein Centrum für sich zu bilden, das den Umkreis der Dinge ebensosehr auf sich als sich auf

ihn bezieht. Sie ist aber auch Ausdruck jener eigenthümlichen Selbstgewißheit, die den ächten Glauben überall characterisirt. Weil er mit dem innersten Selbst der Persönlichkeit Eins geworden, ist die Wahrheit seines Inhalts dem Gläubigen so gewiß wie seine eigne Existenz: beide sind ihm identisch, und die Forderung, seinen Glauben aufzugeben, ist ihm gleichbedeutend mit der Forderung, sein Leben zu lassen. Daher die Festigkeit und Freudigkeit, mit der er dem Märtyrertode entgegengeht. Daher das Vertrauen, die unerschütterliche Zuversicht und zweifelsfreie Sicherheit, mit der er überall in Wort und Handlung, in Thun und Leiden, in Leben und Sterben auftritt. In dieser Selbstgewißheit liegt ein Theil jenes Zaubers, jener wunderbaren Gewalt, die der wahre lebendige Glaube über die Gemüther der Menschen ausübt, ein Theil der großartigen Erfolge, die seine Thätigkeit überall begleiten. Diese Selbstgewißheit würde indeß ihre Wirkung zugleich selbst wieder aufheben, wenn sie nur auf das Selbst des Gläubigen, auf die schwache menschliche Persönlichkeit sich stützte. Damit wäre sie nur Ausdruck eines Egoismus, der sich sehr bald verrathen würde, weil er überall das Siegel seiner Ohnmacht an der Stirn trägt. Aber sie ist eben nicht bloße Selbstgewißheit des Subjects, sondern zugleich des Objects, weil eben Selbstgewißheit des Glaubens, und damit zugleich Gottesgewißheit. Der Glaube, obwohl mit dem eigensten Selbst des Gläubigen verwachsen, macht doch, wo er rein ist, keine selbstischen Ansprüche. Denn kraft jener ursprünglichen Selbstentscheidung, die wesentlich Selbsthingabe des Subjects an das Object oder doch gegenseitige Durchdringung beider ist, verliert das subjective Interesse jede Selbständigkeit und geht damit als subjectives zu Grunde. „Der im lautern Glauben Lebende beschäftigt sich in der That nicht mit sich selbst; er bildet sich nicht ein die Wahrheit selbst errungen und in seinen Besitz gebracht zu haben"; — denn im religiösen Gefühl hat sie, ohne sein Zuthun, sich selbst bekundet und bezeugt, — „er empfindet nur, daß er derselben theilhaftig ist, und kein persönliches Gefühl mischt sich in sein Bewußtseyn, es wäre denn das Gefühl des Glücks, der Wahrheit theilhaftig, des Zeugnisses derselben gewürdigt zu seyn. Und hierin noch mehr als in jener zweifelsfreien Gewißheit liegt das Geheimniß seiner Kraft: nicht im Gefühl persönlicher Ueberlegenheit, sondern im Bewußtseyn der Wahrheit, welcher

er selbst unterworfen ist, verlangt er Zustimmung und Gehorsam, und der Drang seiner Ueberzeugung wird ihm zu einem von Oben erhaltenen Auftrage sie auszubreiten. Daher wirft er sich in diese Thätigkeit mit einer uninteressirten Leidenschaftlichkeit, welche seiner Sprache und seinen Handlungen eine Zuversicht und Autorität giebt, wie sie die anspruchsvollste Wissenschaft sich nicht zu geben vermag.*)

Allein der Glaube erscheint keineswegs überall rein und lauter; nur zu oft vielmehr zeigt er sich getrübt durch die Schwächen und Mängel der Individualität der Gläubigen. Indeß noch in diesen Trübungen, ja selbst in den schlimmsten Verzerrungen seiner Gestalt läßt sich doch sein eigenthümliches Wesen leicht wiedererkennen. Weil er so völlig in der Persönlichkeit des Gläubigen und sie in ihm aufgeht, wird zunächst die Form der Auffassung und Darstellung seines Inhalts stets eine mehr oder minder subjective seyn. Aber aus demselben Grunde wird der Gläubige dennoch geneigt seyn, diese besondre subjective Form mit dem Inhalt selbst dergestalt zu identificiren, daß ihm mit der Aenderung des Ausdrucks auch der Inhalt ein andrer zu werden scheinen wird. Je beschränkter seine Persönlichkeit ist, desto weniger wird er sich den Inhalt in einer andern Gestalt zu denken vermögen, desto entschiedener wird er die Möglichkeit einer andern Fassung leugnen und jede formelle Abweichung für eine Verletzung der Wahrheit erklären. Daher jene Ausschließlichkeit, jene Absonderungsgelüste, jene Neigung zum confessionellen Formalismus, zur Secten- und Conventikelbildung bei so vielen Gläubigen. Wo zu dieser Neigung Reizbarkeit des Gefühls und Fülle der Phantasie hinzutreten, wird sie leicht in religiöse Schwärmerei ausarten, die jede Zucht des Gedankens abweist. Wo dieselbe Neigung mit Strenge der Gesinnung, Schroffheit des Characters, Halsstarrigkeit des Willens zusammentrifft, wird sie zu Intoleranz, zu Exclusivität und Unverträglichkeit sich ausbilden. Und wo damit Leidenschaftlichkeit des Temperaments oder Anlage zu Herrschsucht, Hochmuth und Dünkel sich verbinden, wird sie zu Fanatismus

*) So Romang in der trefflichen Abhandlung „über das Wesen, die Bedeutung und Behandlung des Glaubens," deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft rc. 1854. Vgl. Guizot: Quel est le vrai sens du mot Foi, in den Méditations et études morales. Paris, 1852.

und Verfolgungssucht sich steigern. Damit entsteht aus der natürlichen Herrschaft, die der Glaube über das eigne Wesen und Leben des Gläubigen ausübt, die unnatürliche Sucht, alle Geister unter das gleiche Joch desselben Dogmas zu beugen, jener furchtbarste Despotismus der Theokratie und Hierarchie, der im Namen Gottes als Vollstrecker des höchsten an kein Recht und Gesetz gebundenen Willens die Gewissen gefangen nimmt, die sittliche Freiheit knechtet, und damit das Fundament aller Sittlichkeit, die stärkste Stütze des religiösen Glaubens, untergräbt. Dadurch wird auch erst das natürliche Streben, Andre im gleichen Glauben mit sich zu einigen, zum falschen Bekehrungseifer, dem alle Mittel gerecht sind.

Alle diese Mißbildungen in den mannichfaltigsten Modificationen zeigt die Geschichte der Religion leider fast auf jedem ihrer Blätter. Am häufigsten aber findet sich eine gewisse Empfindlichkeit, selbst im Gefolge des verhältnißmäßig lauteren Glaubens. Weil der Gläubige sich mit seinem Glauben so ganz Eins fühlt, empfindet er die Nicht-anerkennung desselben als eine Mißkennung seiner Person; der Angriff auf jenen wird ihm zum Angriff auf seinen eignen Charakter, und wenn er noch einigen Werth auf seine Person legt, wird er die Beleidigung mit Entrüstung zurückweisen. Daher das berüchtigte odium theologicum. Und weil er seinen Glauben als die höchste Gabe und Gnade erkennt, wird ihm von dem hohen Werthe, den er auf ihn legt, leicht auch ein Abglanz auf das Gefäß, das den Schatz birgt, zu fallen scheinen: er wird vor sich selbst, dem so hoch Begnadigten, leicht ein Gefühl der Hochachtung empfinden, das dem Dünkel auf ein Haar ähnlich sieht und leicht zu jenem geistlichen Hochmuth führt, dem wir mehr oder minder versteckt so vielfach begegnen. Auch die Wissenschaft verleitet bekanntlich zum Hochmuth, auch der Gelehrte, der Dichter, der Künstler ist leicht reizbar, empfindlich. Aber ihr Hochmuth ist erträglicher, theils weil er sich offen giebt, wie er ist, und nicht im Widerspruch mit sich selbst von Bescheidenheit und Demuth, von göttlichen Gnadenerweisungen und eigner Unwürdigkeit überfließt, theils weil er sich verächtlich abkehrt und in das Allerheiligste der eignen Persönlichkeit zurückweicht. Der Hochmuth des Glaubens dagegen drängt sich auf unter dem Deckmantel der Selbsterniedrigung, nur um desto mehr erhöht zu werden und an Ansehen und Würde zu gewinnen. —

Jene Abgeschlossenheit in sich, jene Selbstbefriedigung und Selbstgenügsamkeit endlich verleiten den Glauben leicht, sich nicht nur als Mittelpunkt und Fundament des menschlichen Daseyns zu betrachten, sondern die ganze Peripherie in das Centrum zusammenzudrängen, den Bau in sein Fundament herabdrücken zu wollen. Wie der Gläubige leicht intolerant gegen Andersdenkende wird, so wird der Glaube leicht unduldsam gegen andre Gebiete des Lebens, gegen Wissenschaft, Kunst, Recht und Moralität, und sucht sie einzuschränken oder doch unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Es wird ihm, dem die Offenbarung des göttlichen Willens und damit ein höchstes Gesetz unverbrüchlich feststeht, stets schwer fallen, daneben noch, wenn auch nur für Andersdenkende, ein auf die menschliche Natur, auf Gewissen und Vernunft gegründetes Rechts- und Sittengesetz gelten zu lassen. Und weil ihm selbst die göttliche Wahrheit seines Inhalts nicht nur unumstößliche Gewißheit und unantastbare Gültigkeit hat, sondern auch als das höchste Gut und allein erstrebenswerthe Ideal vom Glanze himmlischer Verklärung umflossen erscheint, wird es ihm nicht minder schwer, der wissenschaftlichen Forschung mit ihren Zweifeln und Bedenken unbegränzten Spielraum zu gewähren, wie der Kunst neben dem religiösen Gebiete noch eine andre Sphäre ihrer Thätigkeit einzuräumen und eine Schönheit zu gestatten, die nicht in unmittelbarer Beziehung zum Glauben steht. —

Wir sind weit entfernt, diese mannichfaltigen Mißbildungen, Mängel und Verirrungen des religiösen Glaubens für die nothwendigen Ausdrucksformen seiner Natur, für unvermeidliche Consequenzen seines Wesens zu erklären. Im Gegentheil, wir meinen, daß der Glaube durch gründliche philosophische Durchbildung seines Inhalts jene Gebrechen und Einseitigkeiten leicht überwinden kann, und daß er, wo er zum wissenschaftlichen Glauben sich erhebt, ohne die Kraft lebendiger persönlicher Ueberzeugung zu verlieren, die höchste erreichbare Form des menschlichen Wissens und der vollkommenste Ausdruck ächter Humanität ist. Aber je klarer die Thatsachen bezeugen, in wie verschiedenen, theils hohen und edlen, theils niedrigen und verwerflichen Gestalten der religiöse Glaube auftritt, wie leicht er sich über sein eignes Wesen täuscht und vom Grunde und Ziele seines Strebens abirrt, um so dringender erscheint das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Erforschung eben dieses Grundes und Wesens.

Ihm hat zum Theil unsre bisherigee Erörterung zu genügen gesucht; aber nur zum Theil, nur soweit es eine Erörterung vermochte, welche zunächst das Wesen des Glaubens nur als eine besondre Form des Wissens, wie es in den historischen und psychologischen Thatsachen sich bekundet, zu ergründen bemüht war. Das Wesen des religiösen Glaubens ist der Grund dieser Thatsachen. Aber der Grund des Glaubens selbst liegt nicht bloß in der gegebenen Natur des menschlichen Geistes, unsers Denkens und Erkenntnißvermögens, unsers Strebens und Wollens, sondern nothwendig in dem Grunde dieses Grundes, und damit in der letzten Ursache unsers eignen Daseyns wie des Seyns und Geschehens überhaupt. Es ist klar, nur in diesem letzten Grunde kann der religiöse Glaube seine letzte subjective Begründung haben, vorausgesetzt, daß er mehr als eine bloße willkührliche Illusion ist. Und eben so klar ist, daß eben darin allein auch seine letzte objective Begründung liegen kann. Denn wenn sein Inhalt, der gerade jenen letzten Grund zu seinem Kernpunkte hat, ohne alle objective Wahrheit wäre, wenn der Glaube für seine Ueberzeugung keine objectiv gültigen Gründe hätte, so verdiente er seinen Namen nicht, sondern sänke trotz aller Selbstgewißheit und Kraftbethätigung zur bloßen subjectiven Illusion herab, die mit der fixen Idee des Wahnsinnigen auf Einer Linie stünde. Und da wir gesehen haben, was die tägliche Erfahrung lehrt, daß der Glaube mit anscheinend gleicher Kraft und Gewißheit für den mannichfaltigsten Inhalt Zeugniß ablegt, so kann weder das bloße Daseyn des religiösen Glaubens noch jene Selbstgewißheit und Zuversicht die Wahrheit seines Inhalts verbürgen.

Es fragt sich also: giebt es objective, haltbare Gründe für das Daseyn Gottes im Sinne des religiösen Glaubens, also für das Daseyn nicht bloß einer letzten Ursache überhaupt, sondern einer einigen, selbstbewußten, persönlichen Ursache alles Seyns und Geschehens? —

Es könnte zwar scheinen, als hätten wir diese Frage implicite schon beantwortet, und zwar negativ, im Sinne der Unerkennbarkeit einer solchen höchsten Ursache. Denn oft genug schon ist behauptet worden, daß das Unbedingte nicht in ein bedingtes Wissen eingehen, das Unendliche nicht vom Endlichen erfaßt werden könne: finitum non est capax infiniti, denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. Und da wir dargethan haben, daß all' unser Wissen nur

ein bedingtes (beschränktes) ist, so würde nach diesem Satze allerdings von menschlicher Erkenntniß des unbedingten göttlichen Wesens, sey sie Wissen oder Glauben, nicht die Rede seyn können. Allein die Bedingtheit, von der wir gesprochen, ist eine qualitative, eine Eigenschaft unsers Wissens, keineswegs eine quantitative Begränztheit desselben durch Andres. Mithin trifft sie nicht diesen oder jenen Gegenstand, sondern schlechtthin alle Gegenstände, den einzelnen Strohhalm so gut wie das Wesen Gottes; und mithin ist durch sie nicht irgend ein Seyendes von unsrer Erkenntniß ausgeschlossen, sondern alles Seyende ohne Ausnahme kann von uns erkannt werden, wenn es die Bedingungen unsers Erkennens erfüllt. Ueberhaupt aber ist unser Erkennen kein Aufnehmen im Sinne des Empfangens und Umspannens; unser Geist ist kein Gefäß, das freilich nur dasjenige faßt, was seine Größe nicht überschreitet. Ebensowenig ist unser Erkennen eine mathematische Gleichung, in der Object und Subject denselben Werth und die gleiche Wesenheit hätten. Solche äußerliche, roh sinnliche Ansichtsweisen brauchen wir wohl nicht noch besonders zu widerlegen. Und doch beruht nur auf ihnen jener lateinische Satz wie das altgriechische Princip, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne. Die Wahrheit, die dem letzteren zu Grunde liegt, bedarf wenigstens noch der Ergänzung, daß das Gleiche zugleich ungleich seyn müsse, weil das Object als solches nur erfaßt werden kann, sofern es vom Subject unterschieden ist und wird. Soll einer von beiden Sätzen für sich allein gelten, so hat der Satz: nur das Ungleiche ist erkennbar, mehr Anspruch auf Wahrheit als sein Gegensatz. Jedenfalls hängt die Frage, ob das Unendliche, Unbedingte, Absolute erkennbar sey oder nicht, von dem Sinne ab, den man diesen Ausdrücken giebt; und was unter ihnen zu verstehen und nicht zu verstehen sey, dieß festzustellen, ist eben erst Sache der philosophischen Forschung, — bei der sich leicht ergeben dürfte, daß das Unendliche im bloß negativen Sinne eines Anfangs- und Endlosen eine leere Abstraction, ein bloßer Name ohne Sinn und Bedeutung, in Wahrheit undenkbar sey.

Aber nicht nur vom religiösen Glauben, sondern auch vom Begriff des Wissens im engern Sinne und vom Wesen der philosophischen Forschung aus werden wir zur Beantwortung jener Frage und der mit ihr zusammenhängenden Probleme getrieben. Denn

die philosophische Forschung, weil sie, wie gezeigt, auf die Ergänzung des gewonnenen Wissens zum Ganzen einer Weltanschauung gerichtet ist, kann sich der Frage nach der letzten Ursache alles Seyns und Geschehens nicht entziehen. Und das Wissen im engern Sinne, je klarer es die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung des reellen Seyns mit seinem Inhalt darzuthun vermag, desto mehr provocirt es die Frage, wie eine Uebereinstimmung von Seyn und Denken, Natur und Geist überhaupt möglich (denkbar) sey und worauf sie beruhe. Aus der Antwort auf diese Frage wird auch das andre Problem erst Licht gewinnen, wie es geschehen könne, daß im religiösen Glauben das Object so ganz in Eins verschmilzt mit der Subjectivität des Gläubigen, womit die Erkenntniß der religiösen Wahrheit erst zum Glauben wird. Die Antwort kann aber wiederum nur aus dem letzten Grunde alles Seyns und Geschehens geschöpft werden. Denn nur in ihm, der zugleich der Grund des gegebenen Seyns und Denkens, des Objects wie des Subjects unsrer Erkenntniß ist, kann der Grund jener Uebereinstimmung und resp. Verschmelzung liegen, nur von ihm aus kann sie denkbar gemacht werden. —

Mit dem Versuche, diese Fragen zu beantworten, betritt die Philosophie das Gebiet der s. g. Metaphysik, das bestrittenste, unsicherste und gefährlichste Terrain ihres ohnehin unsichern Bodens. Wenn wir uns dennoch auf dieses Terrain wagen und in einer folgenden metaphysischen Abhandlung eine Lösung der angeregten Probleme zu versuchen gedenken, so geschieht es nicht im Vertrauen auf besondre Kraft und Geschicklichkeit, sondern im Bewußtseyn der Dringlichkeit des Unternehmens, die für unsre Zeit so hoch gestiegen ist, daß zur Lösung der Aufgabe ein Scherflein beizutragen Jeder sich berufen fühlen darf. —

(Druck von W. Plötz in Halle.)





